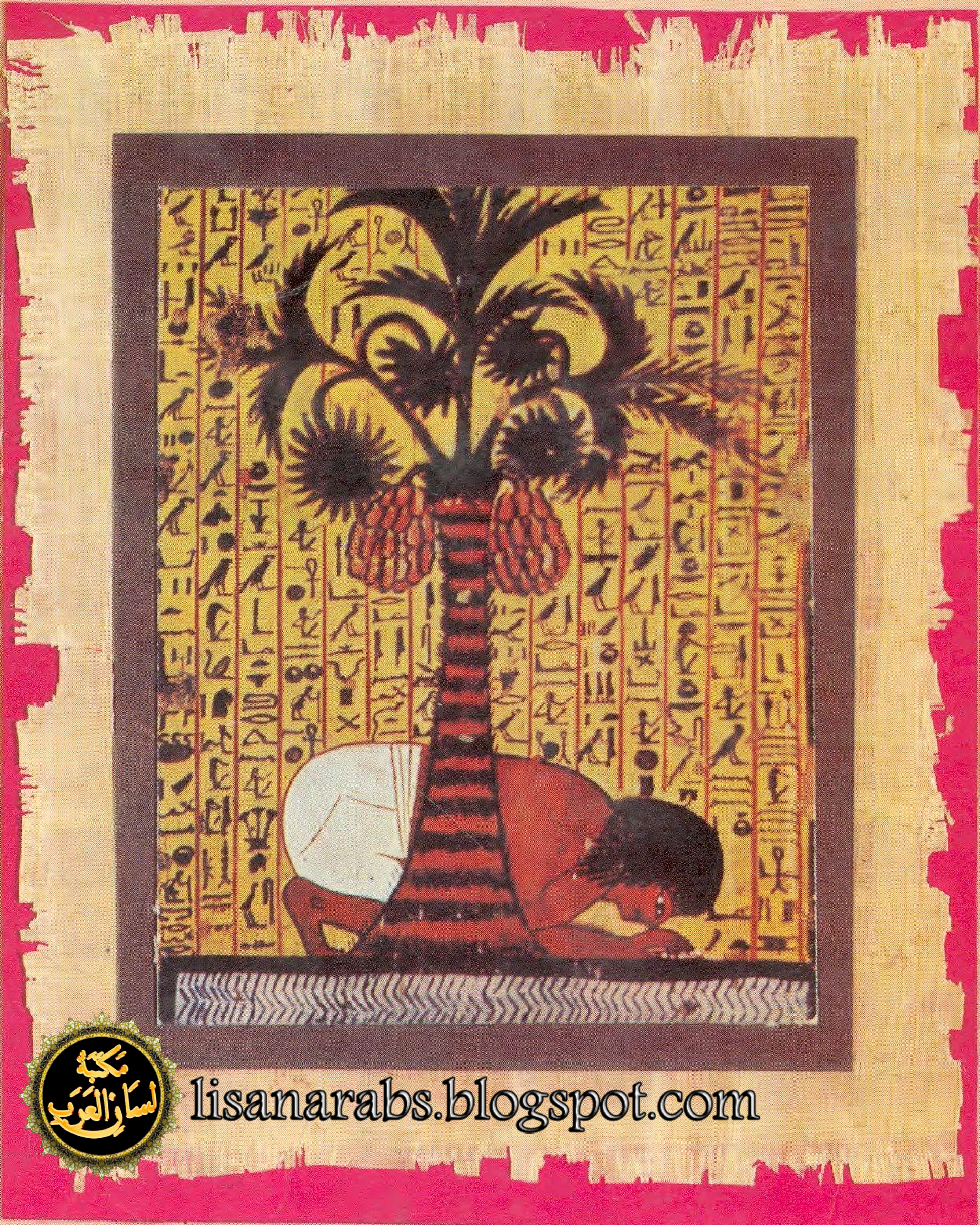
مكتبة مدبولي



lisanarabs.blogspot.com

ديانة مصر الفرعونية

الوحدانية والتعدد

تأليف: إريك هورنونج

ترجمة: دكتور محمود ماهر طه

مصطفى أبو الخير

ديانة مصر الفرعونية

الوحدانية والتعدد

مكتبة لسان العرب

هل كان قدماء المصريين موحدين يؤمنون بإله واحد ، أم بآلهة متعددة ؟ هذا سؤال حاول العديد من علماء المصريات الإجابة عليه بمفاهيم مختلفة ، فأكثرهم يؤيد أن المصرى القديم فُطِر على الإيمان بإله واحد ، واهتدى عقله إلى توحيد الخالق وعدم التفكير فى إله غيره ، وإن تعددت أشكاله على جدران المعابد والمقابر من رسوم لآلهة مختلفة ، وماجاء ذكره فى الأساطير ماهو إلا مظاهر مختلفة لصفات إلهية ليس فى تحدّدها مايناقض عقيدة التوحيد للمؤمن بعظمة هذا الإله وتفرّده بالكمال .

وإن كان الإله واحداً فما نوع وحدانيته ؟ هل هى وحدانية بسيطة أم وحدانية مركبة ؟ وإذا كانت وحدانية مركبة فَمِمّ تتركب تلك الوحدانية ؟

يجيب هذا الكتاب على كل هذه الأسئلة التى تتعرض لِلُبّ الديانة المصرية القديمة التى تُعَدّ بكل المقاييس من أسمى وأرقى الديانات القديمة على الإطلاق ، مما دعا كثيراً من الباحثين إلى الإعتقاد بأنها ديانة ذات تأثير سماوى مباشر .

كل هذه الآراء يتناولها بالدراسة والبحث العميق هذا الكتاب الذى نال شهرة عالمية لم ينلها أى كتاب آخر تعرض للديانة المصرية القديمة ، ومؤلفه هو العالم "إريك هورنونج" أستاذ أساتذة الديانة المصرية القديمة فى الجامعات الأوربية .

الناشر

مكتبة مدبولى

تم تحميل هذا الكتاب من
مكتبة لسان العرب
https://lisanarabs.blogspot.com

ديانة مصر الفرعونية

الوحدانية والتعددية

تأليف

إريك هورنونج

ترجمة

د. محمود ماهر طه

مصطفى أبو الخير

lisanarabs.blogspot.com

رقم الإيداع ١١١٦٢ / ٩٥
I.S.B.N. 977 - 208 - 161 - X
lisanarabs.blogspot.com

« إن المصريين يزيدون كثيرا عن سائر
البشر فى التقوى »

(هيرودوت حـ٢ فقرة ٣٧)

مقدمة الترجمة العربية

هل كان قدماء المصريين موحدين يؤمنون بإله واحد أم بآلهة متعددة ؟ هذا سؤال حاول العديد من علماء المصريات الإجابة عليه بمفاهيم مختلفة . فأكثرهم يؤيد أن المصرى القديم فطر على الإيمان بإله واحد ، واهتدى عقله إلى توحيد الخالق وعدم التفكير فى إله غيره ، وإن تعددت أشكاله على جدران المعابد والمقابر من رسوم لآلهه مختلفة ، وكذلك ما جاء ذكره فى الأساطير ما هو إلا مظاهر مختلفة لصفات إلهية ليس فى تعددها ما يناقض عقيدة التوحيد للمؤمن بعظمة هذا الإله وتفرده بالكمال .

وإن كان الإله واحدا فما هو نوع وحدانيته ؟ هل هى وحدانية بسيطة أم وحدانية مركبة ؟ وإذا كانت وحدانية مركبة فمم تتركب تلك الوحدانية ؟

يجيب هذا الكتاب على كل هذه الأسئلة التى تتعرض للب الديانة المصرية القديمة ، والتى تعد بكل المقاييس من أسمى وأرقى الديانات القديمة على الإطلاق مما دعا كثير من الباحثين إلى الاعتقاد بأنها ديانة ذات تأثير سماوى مباشر .

فمن المؤكد وجود كثير من الأنبياء والرسل على مر التاريخ نقلوا هذه الأفكار الإلهية السماوية إلى البشر ومنهم المصريين . فليس من الغريب أن اعتقاد المصرى القديم فى البعث والحساب فى الآخرة ، والعقاب بدخوله جهنم ودخول الصالحين إلى الجنة ، يشبه إلى حد كبير ما هو موجود فى الكتب السماوية . كذلك الاعتقاد بخالق واحد خلق الكون بالكلمة كما هو موجود فى عقيدة منف ومقارنته بما جاء فى

الإنجيل « فى البدء كانت الكلمة عند الله » إنجيل يوحنا ـ الاصحاح الأول(١) ، وفى القرآن الكريم « سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » ٣٥ك مريم ١٩ .

على كل حال لم يخل مكان من عشاق الحقيقة ، ولم يخل زمان من عبادة التوحيد . إن الإله بالكلمة يحكم ويجود ، والكلمة كانت فى قلب الإله قبل جميع المخلوقات .

التوحيد فى أسمى معانيه ، توحيد الإله وإخلاء العقول والقلوب من كل معبود غيره . لا شريك للخالق ولا نظير ولا مثيل ، بل هو المنزّه وحده عن كل ما فى الوجود . فالتوحيد هو دين الفطرة السليمة وعقيدة العقل الراجح ، لقد فطر الإنسان على الإيمان بإله واحد ، واهتدى العقل إلى توحيد الخالق .

. ومن صلوات أخناتون تعرف صفات الإله الذى دعا إلى عبادته دون سواه ، فإذا هى أعلى الصفات التى ارتقى إليها فهم البشر قديما فى إدراك كماله : « فهو الحى المبدئ الحياة ، الملك الذى لا شريك له فى الملك ، خالق الجنين وخالق النطفة التى ينمو منها الجنين ، نافث الأنفاس الحية فى كل المخلوقات ، بعيد بكماله قريب بآلائه ، تسبح باسمه الخلائق على الأرض والطير فى الهواء ، وترقص الحملان بمرح فى الحقول ، فهى تصلى له وتستجيب لأمره ، ويسمع الفرخ فى البيضة دعاءه فيخرج إلى نور النهار واثبا على قدميه ، قد بسط الأرض ورفع السماء وأسبغ عليهما حلل الجمال ، وهو ملء البصر وملء الفؤاد ، فهو الوجود وواهب الوجود ، وشعوب الأرض كلها عبيده » .

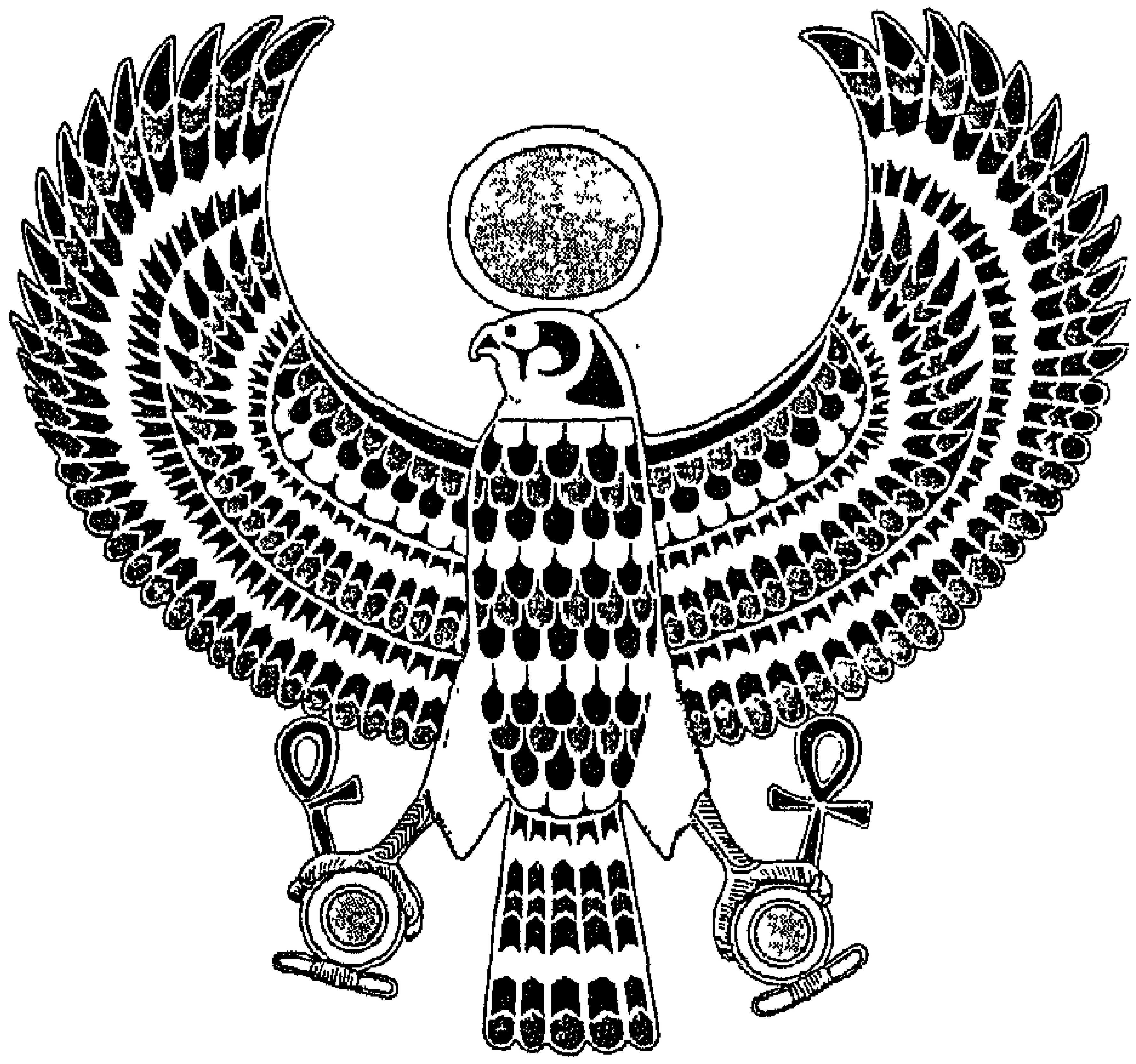
كل هذه الآراء يتناولها بالدراسة والبحث العميق هذا الكتاب الذى نال شهرة عالمية لم ينلها أى كتاب آخر تعرض للديانة المصرية القديمة ، ومؤلفه هو العالم «إريك هورنونج» لعلّه أستاذ أساتذة ديانة مصر القديمة فى الجامعات الأوربية . وقد تتلمذ على يديه عدد كبير من الباحثين الذين حصلوا على رسالات الدكتوراة فى هذا التخصص من جامعات سويسرا .

ولشهرة هذا الكتاب وأهميته صدر بعدة لغات منها الانجليزية والفرنسية ، بالإضافة إلى الألمانية لغته الأصلية . وأخيرا تصدر هذه الترجمة باللغة العربية .

وإنى لأرجو أن يجد فيه الدارس والمتصفح ما يشجعه على الاستزاده من نبع الحضارة الفرعونية .

والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق .

الزمالك يونية ١٩٩٥ .   **د . محمود ماهر طه**



الفصل الأول

مقدمة تاريخية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة تاريخيــة

أثارت الآلهه المصرية التى كانت غامضة أثناء العصور اليونانية الرومانية رد فعل من الكراهية والسخرية من أشكالها الغريبة، وكذلك المزج الشاذ بين جسم الإنسان ورأس الحيوان والتى كانت تمثل لدى بعض الناس رداءً رمزيا للأسرار الخفية ، ووجد فيها البعض الآخر إنكاراً مهيناً لأفكارهم بشأن ما يجب أن يكون عليه الإله أو معبود شعبٍ ما . فمثلا ، نجد لوشيان Lucian فى القرن الثانى الميلادى ، يضع الاتجاهين على جانبين متعارضين على هيئة حوار(١) يتصوره بين الإله زيوس وموموس (إلَه السخرية عند الإغريق) الذى يتحدث « متهكماً » :

موموس : لكن ؛ أنت أيها المصرى ذا وجه الكلب ، والذى يرتدى الملابس الكتانية الفخمة ، مَن تظنك تكون ، يا صاحبى ؟ كيف تتوقع أن يحسبك الناس إلَها ، وأنت تنبح ؟ وماذا يعنى ثور منف بعلاماته المميزة والعابدون الساجدون أمامه ، وتعاليمه المبهمة ، وخَدَمه من الكهنة ؟ إنى لأخجل من ذكر طيور أبو منجل ، والقردة ، والماعز ، وغيرهم من المخلوقات المصرية المثيرة للسخرية كيف اكتظت بهم السماء . وكيف تستطيعين أيتها الآلهة تحمل رؤيتهم وهم يُعبَدون مثلك على قدم المساواة ؛ بل ويعاملونها باحترام أكثر منك ؟ وأنت يازيوس - يا كبير آلهة اليونان - كيف تحتمل غرسهم لقرون الكباش فوق رأسك ؟

زيوس : إن هذه الأشياء التى تلاحظها عن المصريين غريبة حقا . ومع ذلك ، ياموموس ، فإن الجزء الأكبر منها له مغزى خفى ، ولا تستحق أبداً أن تسخر منها لمجرد أنك لم تلقّن مبادئها .

موموس : نحن نحتاج بكل تأكيد إلى تنويرٍ بشأن هذه الطقوس الدينية السرية ، يازيوس ، حتى نميز بين الآلهة كآلهة ، ورءوس الكلاب كرءوس كلاب !

وقد ظل هذا الرفض من موموس باقيا فى الأزمنة التالية على يد الآباء المسيحيين الأوائل[٢]. ولو أن أولئك الذين اعتقدوا بوجود أسرار خفيةٍ وراء المظهر السطحى للديانة المصرية قد شجعوا هذا الرفض تملقاً من جانبهم مرة بعد مرة . وقد استمر مظهر المعبودات المصرية يبدو «مزيجاً غريبا من رءوس الحيوانات وأجسام البشر» (چان بول[٣])ومن ذا الذى يستطيع أن ينسى نبرة الرفض الحاد لجوتهِ التى تقول :

« الآن ، يجب أن أستمتع فى النيل

بتمجيد الآلهة ذات رءوس الكلاب

آه لو خلّت ردهاتى فقط من إيزيس وأوزوريس! »

فى الواقع ، لم تكن هذه السطور من سلسلة أشعار « تسامى زنين » (١٨٢٠) موجهة على وجه الخصوص ضد الآلهة المصرية ، بل على الأصح ، ضد صحيفة كانت تسمى فى ذلك الوقت « إيزيس » [٤] ، بينما هاجمت أيضا الهوَس الذى ظهر حينذاك بالآثار المصرية وكل ما يتفرع عنها مما يخفى أفكارهم السخيفة فى الغالب فى أشكال الآلهة المصرية . إلا أن هذه السطور عن «الآلهة ذات رأس الكلب» ، وفقرة سابقة تتعلق « بقرود هانومان » الهندى تكشف عن رفض عميق لكل صور الألوهية الهندية والمصرية والتى تتخطى الأحداث الحاضرة للقطعة الأدبية . وقد فسر المعاصرون لجوته القصيدة على هذا المنوال . ولقد أدانه « فون شيلنج » على ذلك

التعرض للآلهة الهندية فى سلسلة محاضراته المنشورة بعنوان « مدخل لدراسة فلسفة الأساطير » التى سأوردها فى الصفحات التالية : « فهى آلهة لايمكن نبذها بمجرد رأى أو قرار صادر عن كره ، وسواء أكانت بغيضة أم لا ، فهى موجودة ؛ ومادامت موجودة فلابد من توضيحها » .(٥)

وهذه ملحوظة وثيقة الصلة بالموضوع ؛ وتسرى تماماً على الآلهة المصرية . وبطبيعة الحال ، نحن لم نحاول كثيراً أن « نفسر» الآلهة - فكلما تغلغلنا فى عالم أشكالها القديمة كلما قلت قدرتنا على تفسير شخصية الإله . وحتى فى مصر ، تأثر اختيار أشكال الآلهة باعتبارات جمالية ، كما سيتضح لنا فى الفصل الرابع ، إلا أن النقطة الحاسمة هى أن «شيلنج» لمس «الوجود» بوضوح ، فى مقابل الأشكال المتغيرة للآلهة .

علم المصريات والآلهة المصرية :

لقد كان علم المصريات دائما أقل قدرة على معالجة طبيعة الآلهة المصرية وأسلوب حياتها كما نصادفها فى النصوص وفى مظاهر حضارة وادى النيل القديمة . فقد عانى علم المصريات فى فترات طويلة من تاريخه من تلك الفجوة التى يبدو أنها كانت تميز بين إنجازات مصر القديمة الثقافية والأخلاقية فى جانب ، والمفاهيم المصرية عن الإله التى كانت تعتبر إلى حد بعيد «غير جديرة بالاهتمام» فى الجانب الآخر .

وعندما كانت هناك بداية تلاقٍ أكثر عمقاً مع مصر وآلهتها كما نجده فى أعمال « ريلكه وتوماس مان » حينئذ أدرك الشاعر «المقدار الكبير من تلك الأراضى التى نفذت إليها الآلهة ، ورغب فى أن يحتكم إلى زمانه فيقول :

« لندع الآلهة تبقى جميعاً فلا يغيب أحد منها ،

فنحن نحتاج كل واحد منها ، فكل واحد منها يهمنا ،

كل فكرة عنها كاملة(٦) . »

محور الديانة المصرية كان توحيديا :

فى ذلك الوقت ، نشر « أدولف إرمان » كتابه القيم عن «الديانة المصرية » الذى لم يستطع فى نهاية وصفه للمعبودات المصرية الرئيسية أن يقدم تعليقاً أكثر من اعتراف معقد بأن « كثيراً من القراء ربما عرفوا بما فيه الكفاية عن المعبودات التى تم ذكرها ، ولكنها مجرد شريحة صغيرة من العدد الإجمالى الذى عُبِد فى مصر » (ط.(١) ،١٩٠٥، ص ٢٤).

يمكننا أن نثق بأن « إرمان » لم يكن وحيداً فى رأيه ، وأن معظم القراء يستحسنون كثيراً مثل هذه التعبيرات . وكان موقفه بالذات نتيجة لفترة طويلة تماماً من تطور الموضوع والنقاش فيه . وذلك رداً منه على محاولات سابقة تبرهن على أن تعدد المعبودات كان « ظاهريا » فى حين أن محور الديانة المصرية كان « توحيديا »monotheistic ولكن بعد تتبع تاريخ هذا الموضوع ، يجب أن نتأمل محاولات القرن التاسع عشر لتطهير المصريين من وصمة الوثنية الأولى ، وبيان أنهم كانوا ممثلين أوائل للديانات القديمة بل حتى عقيدة التوحيد .

إلــه وليست آلهــة :

وفى منتصف القرن الماضى ، وبعد فترة الركود التى تلت الوفاة المبكرة « لشامبليون » ، استهل « عمانويل دى روچيه » فترة جديدة ومستمرة من البحث فى علم المصريات الفرنسى . ولعله كان النصير الأول المؤيد بلا تحفظ للإعتقاد الراسخ بأن الديانة المصرية كانت توحيدية فى الأصل والأساس (٧) . ويرى « دى روچيه » أن « أساسها الثابت ، المتسامى ، كان فى وحدة الكائن الأسمى ، وأبديّته وقدرته الكليه(٨)التى لم «تنهزم » أبداً أمام الإيمان بآلهة متعددة Polytheism وعبادتها (٩) . وفى محاضرة له عام ١٨٦٩ أعلن دى روچيه :

« أنا قلت « إلَه » وليس « الآلهة » . إن الخاصية الأولى للديانة (المصرية) هى

وحدة (الإلَه) التى نعبر عنها بكل قوة فنقول : الإلَه الواحد ، الفرد ، الصمد ، لاشريك له ـ هو الكائن الأوحد ـ الحى فى الحقيقة ـ أنت الواحد ، وملايين الكائنات انبثقت منك ـ خلَق كل شئٍ وهو الوحيد الذى لم يخلِقه أحد ....

.... لقد سادت فكرة واحدة ، فكرة الإلَه الفرد الأول ، هو الجوهر الواحد الدائم فى كل مكان ، موجود بذاته ، إلَه لايمكن الوصول إليه ، (١٠) .

هنا ، بنى ، دى روچيه ، رأيه على أساس التعبير الدقيق للنصوص المصرية ذات ، النبرة ، التوحيدية ، بلاشك ، والتى يسبق بها ، تعاليم المؤسسين مؤخراً لديانات البشر . وتعطى كلٌ من حججه وقوة رأيه المقنع تأكيداً ساراً للرأى الذى كان واسع الانتشار بين مثقفى القرن ١٩ بأن عقيدة التوحِيد (monotheism) قد سبقت الإيمان بتعددالآلهه . (١١)

وفى وقت مبكر من عام ١٨٤٥ ، قدم ، إدجار ألان پو ، تفسيراً ساخراً لذلك فى روايته ، حديث قصير مع مومياء ،(١٢) . والتى يقول فيها بأن علم المصريات كان يعتمد عادة على المسائل وحلولها فى زمانها ، ويعكس صورة التاريخ العام لبعض أفكار من الغرب .

عنصر التوحيد أرقى أشكال الديانه :

وبعد عشر سنوات ، نشر مؤرخ الديانات السير ، بيتر لوپاچ رينوف ، ،محاضرات فى أصل وتطور الديانة ، (لندن ١٨٨٠) الذى تبنى فيه ـ مع بعض التحفظات ـ وجهاتِ نظر زميله الفرنسى . وهو يظن أنه بالرغم من أن بعض قطع النصوص القديمة التى أوردها ، دى روچيه ، لها ، معنى مختلف إلى حد ما .... فإن الحقائق التى يعتمد عليها لايمكن مهاجمتها كليةً . والحقيقة المؤكدة أن أسمى الأفكار فى الديانة المصرية ليست هى نتيجة لعملية تطوير أو حذف من المجموع الإجمالى . إن صفوة الأفكار الدينية يمكن إقامة الدليل على قدِمها .... (١٣)

إن العنصر الذى يسميه « لوباچ رينوف » «رفيعاً جليلاً» هو عنصر التوحيد، وكان واضحاً لديه أنه كان أرقى أشكال الديانة . ويعتبر « لوباچ رينوف » أن الآلهة «الصغيرة» فى صفاتها وأشكالها هى انحطاط فكرى متأخر قليل الأهمية بالنسبة للجلال البدائى السامى للإيمان بالواحد الأحد . (١٤) ولم يكن اهتمامه الأساسى ، موجهاً لدراسة ما تريد النصوص المصرية أن تقوله عن الإله والآلهة ؛ وإنما لتقدير العقائد المصرية وتوجيه دفاع مباشر ضد تشويهها والإساءة إليها . وفى هذا التقييم كان الحكم لصالح كافة مظاهر ونزعات الوحدانية ، ومعارضا لصور الإيمان بآلهة متعددة . وقد بدأ الناقد بعرض الأفكار المحددة الواضحة جداً ، والسابق اعتقادها عما يجب أن يكون عليه الإله.

إن مثل هذا النوع من القيم الراسخة فى الأذهان يمكن أن يعطينا نقطاً إيجابية موثوقة للمراجعة والتى نفتقر إليها فى أى فرع من فروع المعرفة أو الدراسة اليوم . فهى تسمح بترتيب المعطيات والحقائق دون أن تقدم وسائل لوصفها وشرحها بصورة صحيحة.

الآلهة المتعددة مظاهر للإله الواحد :

وطالما أنه من المحتم ـ خاصة فى الدراسات الثقافية ـ أن تؤثر فينا قيمنا أياً كانت درجتها ، فيجب إعادة تقدير أهميتها بين وقت آخر ويختبر مدى ملائمتها، لذلك يجب أن نحذو نوعين من رد الفعل : أولاً ؛ استنتاج أن تفسيرات « لوباچ رينوف » ومعاصرية كانت خطأً بسبب المعايير التى اتبعوها ، وثانيا؛ تبنّى هذه المعايير دون التقصى عن صدقها .

لقد صاغ « لوباچ رينوف » شرحه للديانة المصرية القائمة على التوحيد بوضوح مؤكد،وأسلوب جدير بالاعتبار . وهو يعد أهم وأفضل خلف لـ « دى روچيه » على الإطلاق . وفى السبعينات من القرن ١٩ قدّم علماء المصريات الفرنسيون بالإجماع

التفسير « التوحيدى » للديانة المصرية مع اختلافات بسيطة جداً . وكتب « يوچين جريبو » عام ١٨٧٠ أن « التوحيد لايقبل الجدل» . (١٥)

وفى عام ١٨٧٩ كتب « پول پييرّيه » فى كتابه Essai sur la mythologie égyptienne « مقالة فى علم الأساطير المصرية » الفصل الأول بعنوان « عقيدة التوحيد المصرية » ، حيث تبدو الديانة المصرية متعددةَ الآلهة ولكنها كانت توحيدية « بالضرورة » ولايمكن أن تكون غير ذلك لأن «الإله واحد» وإلاً فلا وجود له »(ص٦) فالإيمان بآلهة كثيرة هو إنكار للإله مالم ينظر إليها باعتبارها « رمزية صرفة » فهى أدوار أو وظائف للإله الأعلى المفرد الخفى (ص٧) الذى تحوى النصوص الدينية المصرية له العديد من الصفات «التوحيدية» الواضحة(ص٨ ـ ١٦) . ويرى « فرانسوا جوزيف شاباس » ، أيضا ، أن الآلهة المتعددة هى مجرد مظاهر للإله الواحد(١٦) ؛ بينما يفترض عالم الآثار ، « أوجست مارييت » ، أن هناك إلهاً فرداً « خالداً» مخلوقاً بذاته» لا تدركه الأبصار ، خفياً» مدّخَراً لأولئك الداخلين فى قدس أقداسه» (١٧) .

الديانة المصرية هي توحيدية بالضرورة:

وقد ظل علماء الجيل الذى تلا « دى روچيه » ، و« وپييريه » ، و« مارييت » واقعين تماماً فى أعمالهم الأولى تحت تأثير هذا التفسير البديهى بالنسبة لأساتذتهم . وهكذا نجد « جاستون ماسبيرو » ،خليفة « مارييت » فى إدارة مصلحة الآثار المصرية يتحدث فى محاضرة مبكرة خاصه بالأدب الدينى المصرى القديم عن « الإله غير المادى » الذى « أصبح جسداً » بدرجة ثانوية فى تعدد المعبوات (١٨) . وظل « يوچين ليفيبور » يؤمن لعدة سنوات بعقيدة التوحيد المصرية ، ولكنه يرى أنها اكتسبت شكلاً أكثر من أشكال وحدة الوجود* (١٩) .

---

* وحدة الوجود : المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادى والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية ـ (المترجمان) .

وتبين فقرة فى « محاضرات » « لوپاچ رينوف » حوالى عام ١٨٨٠ مدى انتشار هذا الرأى عن آلهة الشعب المصرى حيث تقول :

« هناك عدد كبير من العلماء الأفاضل ، الذين على علم تام بكل ما يمكن أن يقال ويفيد العكس ؛ يؤكدون أن الديانة المصرية هى توحيدية بالضرورة ، وأن تعدد الآلهة إنما يرجع فقط إلى تجسيد الصفات المميزة ، خصائص ووظائف الإله الأعلى ». (ص٨٩)

الإله الواحد متعذر إدراكه أبدى فى صفاته :

وكان ضمن هؤلاء « العلماء الأفاضل » « هينريش بروجش » الذى كان من أبرز علماء المصريات الألمان فى أيامه ، بعد « كارل ريتشارد ليبسيوس » . وفى عام ١٨٨٥ ظهر الجزء الأول من كتابه القيم « الدين والأساطير عند المصرى القديم » الذى يعترف فيه عن اقتناع بأن المصريين قد عبدوا « فى تلك العصور السحيقة » « الإله الواحد ، المتعذر وصفه أو إدراكه ، الأبدى فى صفاته الأسمى » .[٢٠] وفى عام ١٨٨٩ ظل كل من « ڤكتور فون شتراوس » ، « وتورنى » يتخيلان تحت تأثير أفكار « شيلنج » عن أصل الآلهة وحدانية أسطورية « للإله نون (Nun) فى بداية تاريخ الديانة المصرية .[٢١]

إن وجهة النظر القائلة بأن المصريين كانوا فى بادئ الأمر موحدين بشكل مؤكد لايمكن بقاؤها لفترة طويلة بهذا الشكل المبالغ فيه . فقبل ظهور كتاب « بروجش » الهام الذى كان لفترة طويلة بمثابة التقديم المثالى للديانة المصرية قدم « ليبلاين » أول نقد لهذا الاعتقاد السائد.[٢٢] بينما كان « ماسبيرو » فى أوائل ١٨٨٠ ناقداً بشدة « لپييريه » ،« وفكرته « التوحيدية [٢٣] مقرراً أن التوحيد كان ظاهرة ثانوية « مشتقة من إيمان سابق بالآلهة المتعددة » .

ولكن منذ عام ١٨٨٨ اعترف « ماسبيرو » بأن الدراسة المتخصصة لنصوص

الديانة المصرية قد قادته إلى التخلى عن آرائه السابقة عن التوحيد المصرى ـ التى ظل« بروجش » ملتزماً بها ـ . وفى مراجعته بالتفصيل لكتاب زميـله الألمانى [٢٤] رفض « ماسبيرو » التفاسير السابقة بكل وضوح بقوله :

« أعتقد ، بالمقارنة بما يقوله (بروجش) أن المصريين كانوا قبل كل شئ مؤمنين بتعدد الآلهة ، وأنهم إذا ما وصلوا إلى مفهوم المعبود الواحد فإن هذا المعبود لم يكن غيوراً أو مانعاً لغيره من الإنضمام إليه » . (ص١٨٥)

« وإنى لأذهب إلى أن تكون (الديانة المصرية) بما تقوله ذاتها ، من أنها تعددية بكل تناقضاتها، وتكرارها ، وتعاليمها التى تبدو للعيون العصرية ، غير لائقة أحيانا ، وإما قاسية ، أو سخيفة » .... (ص٢٧٨) .

وفى ألمانيا ، كتب « ألفرد فيديمان » فى كتابه « ديانة المصـرى القديم » (مونستر ، ١٨٩٠) [٢٥] مايلى :

« كان يستدل دائماً على أن الفقرات التى يُذكر فيها مثلا ... أن الإله يَعرف الشخص الشرير ويحب المطيع .... الخ إنما تشير إلى الإله الحقيقى الأبدى . ولايمكن أن يستمر هذا الإله ، دون أن تكون له مقومات وملامح . وتتحدث نفس النصوص التى تقول بهذه الآراء عن معبودات شخصية وتبين أن الكاتب قد قصد بكلمة « إله » إلهه الخاص أى إله مقاطعته ... الذى هو بالنسبة له ، بمثابة قوة تطوق الجميع ، ولكن بقاءها لايمنع وجود غيرها ، تلك التى لابد أن تكون للآخرين أكثر أهمية أو علواً .... إلا أن هذه التعبيرات لايمكنها فى حد ذاتها أن تعطينا أى دليل على مفهوم توحيدى خالص وأصيل للإله الذى يعود إلى شعور ووعى المصريين ، من وقت لآخر . ولايمكننا من جـهة أخـرى ، أن نثبت من النقوش عدم وجود مثل هذا الاعتقاد » .

ويستمر « فيديمان » فى دراسته المثيرة للدهشة قائلا « إلى هذا الحد ، لايتوفر لنا إلاّ جزءاً بسيطاً من المادة المحفوظة من مصر القديمة » .

وهو لذلك يحاذر من التهرب من البحث ؛ ويسرّه أن يبين الصفة المشكوك فيها

لعقيدة التوحيد المصرية المذكورة منذ أيام « دى روچيه » .

ولعل تقديمه الواضح لحججه قد أنقذ بعض المعاصرين له المؤيدين لعقيدة التوحيد المصرية من الاستنتاجات التى يصعب الدفاع عنها ، إلا أن صوته كان نادراً ما يلتفت إليه وسط الجدال .

ماسبيرو ونصوص الأهرام :

وفى السنوات العشر التالية أكتُشِف عصر الأسرات المبكر فى مصر ، خاصة من خلال حفائر « إميل أميلينو » ، و « بيترى » فى أبيدوس ، (٢٦) بينما أكمل ماسبيرو عام ١٨٩٣ الطبعة الأولى من نصوص الأهرام فى الأسرتين الخامسة والسادسة (٢٧) .

ولم يستدل من خلال هذه المجموعة من التعاويذ القديمة المكتوبة منذ عـام ٢٣٥٠ ق . م وما بعدها ، أو من النقوش والصور الخاصة بعصور الأسرات الأولى ، وما قبلها أى شيء على التوحيد المصرى الأصيل و « الخالص » والذى كان يفترض أنه سابق . ومما يثير الدهشة فى هذه المصادر القديمة هو ذلك العدد الكبير من المعبودات علاوة على الهجوم المبكر على الأساليب المستخدمة فى بناء الفروض العلمية ، ولكن هذه الزيادة الكبيرة فى مصادرنا أدت إلى أن فكرة التوحيد الأصلى التى كانت عقيدة مقبولة لفترة طويلة قد سقطت تماماً .

إن ما كتب فى علم المصريات خلال عشرات السنين القليلة التالية يعطى انطباعاً بأن الاهتمام بتحديد المفهوم المصرى عن الإله قد اختفى من العقيدة القديمة . وان التركيز التام « المحدد » على الحقائق الحالية حول العقائد المصرية قد نزل منذ عهد قريب إلى المرتبة الثانية بسبب الجدال حـول التوحيد ، أو وحدة الوجود ، أو تعدد الآلهة . ونجد أن عرض « أدولف إرمان » للديانة المصرية ، فى كتابه الذى ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٠٥ قد قدم نموذجاً جديداً أصبح بمثابة الضوء المرشد للأجيال التالية . وفى كتاب « هرمان كيس » « الاعتقاد فى الآلهة فى مصر القديمة » الذى

طبع عام ١٩٤١ نجد أنه قد توجّ البحث الذى استغرق فترة طويلة من عمره ، وبقى أثراً قيماً معترفاً به عن الصور والحقائق المادية لهذه المعتقدات ؛ ولكن لم يعالج مشكلة تحديد طبيعة الآلهة موضوع الدراسة ؛ كما يتصل بذلك أيضا كتاب « ديانة قدماء المصريين » « ليارو سلاڤ تشرنى » (لندن ـ ١٩٥٢) وبعيداً عن أى اعتبار آخر بعد مضى نصف قرن دون حل مشكلتنا هذه ـ يجب أن نقر شاكرين بإتمام جمع ونشر الحقائق الأساسية التى يمكن أن تقوم عليها التعريفات الجديدة لطبيعة المعتقدات المصرية .

برستيد يرفض التفسير التوحيدى :

إن الكتاب القليلين الذين بحثوا مسألة المفهوم المصرى عن الإله فى أوائل هذا القرن (خاصة چيمس هنرى برستد) [٢٨] قد رفضوا بجلاء التفسير التوحيدى ، وفضلوا بدلاً من ذلك أن يروا مظاهر وحدة الوجود فى الديانة المصرية . وقد ظهر أيضاً ، مفهـوم عبادة إلهٍ أعظـم مع وجود آلهة أخـرى مـرة بعد مـرة (أنظـر أيضاً الفصل ٧) .

وكان « بدج » هو الوحيد الذى آمن بالرأى القائل بأن « الكهنة الحمقى » هم الذين وضعوا ظلالاً على العقيدة التوحيدية « النقية » التى ظهرت فى مصر منذ العصور القديمة جداً ، والتى يؤكد بالدليل على أنه استطاع أن يجدها ؛ بخاصة ؛ فى نصوص الحكمة . [٢٩] وهو يفترض مثل « مارييت » أن العقائد المصرية قد سارت فى طريقين ؛ وهو حل لا يزال يبدو سهلاً جداً لكثير من خلفائه : « إن الإله الواحد كان للحكماء ذوى العلم ، أما التعدد فكان للجماهير » .

وحدانيه أم وحدانيه مشوبه :

وسرعان ما هاجم « ڤيديمان » فكرة « الوحدانية لذوى العلم » كما يجب أن

نسميها(٣٠)، ولكن ذلك لم يوقف مذهب « التوحيديين المحدثين » الذى سأناقشه فيما يلى متبنياً فكرة « بدج ».

وقد أسهم « ڤيديمان » بدراسة عن « الإله (المصرى) » فى الجزء السادس من « موسوعة الدين والأخلاق » لچيمس هاستنجز (١٩١٣ ، ص٢٧٤ ـ ٢٧٩) وهو اختيار موفق من المحرر لأن « ڤيديمان » قدّم فى صفحات قليلة بحثاً جيد التنظيم ، جدير بالاعتبار لنقط الخلاف الأساسية المتعلقة بالمفهوم المصرى عن الإله . وخصص قسماً منفصلاً (من صفحات ٢٧٥ ـ ٢٧٧) لسؤال : « وحدانية أم وحدانية مشوبة ؟ » ـ تلك المشكلة الرئيسية فى المؤلفات السابقة ـ ويرهن بشكل قاطع ضد كلٍ من افتراض الوحدانية الأصلية وفكرة الإله الواحد « للحكماء » الواردة فى نصوص الحكمة . إن الكتابات المميزة للمصادر المصرية التى بنى عليها « دى روچيه » ومعاصروه حججهم يجب شرحها بطريقة أخرى مغايرة فنقول : « إن التعبيرات التوحيدية فى الظاهر والموجودة على الآثار المصرية تعتمد فى الحقيقة ، على أساليب التفكير الوحدانى المشوب (بعدم إنكار الآلهة الأخرى) (ص٢٧٦) . وفى مقالة بعنوان «مجمع الآلهة المصرى » (٣١)- التى ظهرت فى نفس الوقت تقريبا ـ عبّر « رودر » عن رأى مماثل بتعبيرات مختلفة للغاية ، فرفض بشكل قاطع نظرية الوحدانية الأصلية كما فعل « ڤيديمان » ، وافترض أنه كانت هناك عملية « إنتخاب » وسط مجموعة المعبودات الأصلية مقارناً بفكرة « البقاء للأصلح » للكائنات الحية الشائعة آنذاك .

أصبحت المعبودات العظيمة ذات جوانب متعددة ، تكتسب أسماء وصفات كثيرة ، ويمكن للمؤمنين بها أن ينتهوا إلى أن إلههم هو الواحد الفرد ، القدير . ويكتسب النظام اللاهوتى المصرى مظاهر التوحيد نتيجة التطابقات الثانوية، ولكنها لم تلغ فى أى مكان تكوينها التعددى (ص٩٥) .

مفاهيم الإله فى نصوص الأهرام :

كان لتعبير « المظهر التوحيدى » الجديد عواقب لاتدعو للتفاؤل ، ساهمت فى غموض المفاهيم التى يستخدمها مذهب التوحيديين المحدثين ، وبالتالى فى أسلوب معالجة المشكلة بأكملها . ولكن ، كان الاعتقاد حتى هذه اللحظة أن مسألة المفهوم المصرى للإله لا تحتاج إلى مزيد من المناقشة ، إذا استثنينا الفرضية التى طرحها « چيراردوس ڤان درْ ليوف » (١٩١٦) ، والتى تهتم بوجه خاص بمفاهيم الإله فى نصوص الأهرام - أقدم مجموعة من المصادر التى أمكن بحثها ودراستها - [٣٢] وهذه الدراسة لمؤرخ الديانات الهولندى الكبير تؤيد بإسهاب التفسير الجديد للتعددية والوحدانية المشوبة التى رأيناها من قبل فى كتاب « ڤيديمان » . و « رودر » . ولم يستطع « ڤان در ليوڤ » أن يكتشف أى عناصر للتوحيد أو « إلهاً عالياً » فى أقدم مفهوم مصرى معروف عن الإله ، وفضلاً عن ذلك ، قارنه بمفهوم الإله الذى أثبته « كونراد تيودور بريوس » لدى قبيلة كورا الهندية فى سييرّا مادرى المكسيكية . ولا يمكن أن نتكلم عن إلهٍ « فوق الوجود المادى » فى مصر خلال الدولة القديمة ، بل الأحرى عن إيمان « مشوب بفكرة وحدة الوجود » . وفى حديثه عن «غموض » معين فى المفهوم المصرى للإله يحدد « ڤان در ليوڤ » بذلك نقطة هامة سأعود إليها فى نهاية الفصل الثالث ؛ ولو أن مسألة الوحدانية والثنائية التى خصص لها مساحة كبيرة أصبحت قديمة الآن والفائدة من ورائها قليلة فى دراسة موضوعنا .

وحدانية أم تعددية :

لم يكن مثمراً ذلك الجدل بين « كارل بث » و« هيرمان جرابو » ما بين عامى ١٩١٦ و١٩٢٠ فى مجلة علوم التوراة (Zeitschrift für de alttestamentliche WISSENSCHAFT [٣٣] ، وهو مثال ممتاز يبين كيف يواجه كل من مؤرخ الديانات والعالم بفقه اللغة أحدهما الآخر دون أن يكون لدى أى منهما أى إدراك حقيقى بوسائل

الآخر ومداخله فى الدراسة . وقد أخطأ « جرابو » وهو ينقد « بِتْ » فى توضيح المعنى الضرورى لكلمة نثر nṯr بمعنى « الإله » المبينة فى معلومته عن « آلاف الأمثلة لـ نثر . . nṯr » فى مجموعة قاموس برلين عن اللغة المصرية القديمة ، وبدلاً من ذلك أعطى لهدفه تفاصيل لا لزوم لها . ولكن ، مقارنة « بِتْ » لـ . . . nṯr بـ «ال» el ، و« فاندوكا » . . wakonda لا ترضى علماء المصريات ، بينما افتراضه بوجود «نثر nṯr » معينا فى نصوص الحكمة (ص١٨٠ – ١٨٣) أو « كبير كل الآلهة » (ص١٨٢ ـ ١٨٣) فهو بذلك يتبع الطرق المألوفة . إلا أن قدرة مؤرخ الديانات على رؤية العلاقة الصحيحة للأشياء ، ذلك ساعد « بِث » على أن يستنبط فكرة لم تطرأ من قبل لأى متخصص فيقول :

« وحدانية أم تعددية ؟ تلك « كانت القضية الكبيرة فى علم المصريات منذ اكتشاف النصوص المصرية . ويبين بحثى الذى قدمته هنا أن لكل إجابة مبرراتها . ويبين أيضا أن المؤيدين لكليهما يستعملون هذه المفاهيم كشعارات ؛ فضلاً عن أن أياً من هذه المفاهيم لا يمكن أن يصور الملامح الشخصية الحقيقية للديانة المصرية » (ص١٨٣) .

إلى هذه النقطة وصلت المناقشة إلى نهايتها ، ويبدو أنه من الخطأ العودة اليها دون فتح طرق جديدة لبحث « الشخصية الحقيقية للديانة » . وقد ظهر أول حافز جديد لدراسة المفاهيم المصرية عن الإله من « هرمان يونكر » الذى حدد شخصية الإله الأول القديم المزعوم هو « الواحد العظيم » (Wr) حوالى عام ١٩٣٠ ، وبذلك اقترب من فكرة « شميدت » عن « الوحدانية الأولية » (Urmonotheismus) . وما دام « يونكر » قد عالج لقباً دينياً معزولا أى « الواحد العظيم » ؛ فسأترك هذه الفكرة جانباً ، وأعود إليها قرب نهاية الفصل الخامس فى الجزء المتحدث عن الخاصية الدينية لعظمة الإله .

مذهب توحيدى جديد :

وقد أعيد تأكيد التفسير التوحيدى للمفهوم المصرى عن الإله على يد علماء المصريات الفرنسيين بمجرد أن قدّم أحدهم النظرية الأصلية . فقد جاءت المبادرة لصياغة « مذهب توحيدى جديد » من « ايتيين دريتون » ونجد أن الطبعتين الأولتين من كتابه « مصر » ، " L'Egypte " (باريس ١٩٣٨ ، ١٤٦) الذى ألفه مع «چاك ڤاندييه » فى معالجة أساسية للتاريخ المصرى السياسى والفكرى لم يشير إلى عقيدة التوحيد المصرية ، ولكن بدءاً من الطبعة الثالثة احتل هذا الموضوع الجزء الخاص بالديانة المصرية (٣٤).

عقيدة التوحيد قبل أخناتون :

لقد طور « دريتون » أفكاره عام ١٩٤٨ فى مقالته المعنونة « عقيدة التوحيد فى مصر القديمة » (٣٥) حيث أكد بالأدلة على وجود عقيدة توحيد فى مصر قبل إصلاحات أخناتون بزمن طويل . وكانت المصادر الحيوية بالنسبة إليه هى نصوص الحكمة وما بها من عبارة « إله الحكماء » الذى ناقشه فى مقالة سابقة (٣٦) . وبالرغم من أن « دريتون » أشار إلى « يونكر » فقد افترض أنه كان هناك توحيد قديم جداً ، وإن لم يكن أصلياً ، ويقول المبدأ الجديد إن التوحيد المصرى هو تطور ثانوى على أرض تعددية الآلهة . إن غلبة الإيمان بآلهة متعددة طوال فترات التاريخ المصرى لا مجال للشك فيها ، حتى تكون عقيدة التوحيد التى اقترحت عقيدة « للحكماء » كما افترضها « مارييت » و « بدج » من قبل .

وحدانية كائن مقدس يتعذر وصفه :

وبالرغم من وجود أصوات ناقدة وتحفظات حول طريقة « دريتون » فى الجدال (٣٧) فإن عدداً يماثلهم من علماء المصريات الفرنسيين المحدثين قد استسلم لجاذبية فكرته ، وأصبح تفسير عقيدة التوحيد شائعا مرة ثانية خارج فرنسا أيضا . وهكذا يتحدث « سونيرو » فى « قاموس الحضارة المصرية » عن « عقيدة شاملة

ووحدانية كائن مقدس يتعذر وصفه ، لا شكل له ، ولكنه قادر على أن يتخذ أى شكل» .(٣٨) . وسرعان ما تبنىّ علماء المصريات الألمان وجهات نظر « دريتون » ، ولذلك يدلل « أوتّو » فى مقالةٍ له بعنوان « مفهوم الإله فى مصر فى العصر المتأخر » على أن المصريين فى هذا العصر قد « جربوا المظاهر المتعددة للمعبودات بوصفها الإدراك الممكن لقوة إلهية ذات شخصية غير واضحة ، تكمن وراءهـا » (٣٩) .

كـان « سـيجفريـد موريـنز » لا يـزال أكـثر وضـوحـاً فى اعتبـاره أن علمــاء اللاهوت المصريين مبشرون صراحة بالنظام اللاهوتى المعاصر المكتشف فيقول :

« فى النهاية ، نجد أن أساليبهم الأساسية فى التفكير فى علاقة المعبودات مع بعضها البعض ، ومع (الإله) الواحد ، وأفكارهم عن الحدود والروابط بين الإله والصورة كلها تؤيد أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة المفردة الكبرى للإله وراء وفرة مظاهره .

إن الديانة التى ظهرت وتطورت فى التاريخ ، لابد وأن تحمل معها ، حتماً ، الفكرة الأساسية عن ماض طويل لعالم مفعم بمختلف المعبودات . وكان أفضل ما يمكن أن يفعله علماء اللاهوت إزاء هذا الرصيد من التعاليم والتقاليد أن يضـعـوا كل معبـود فى أعمـاق جوهـره الإلهـى الخـاص به . وقد نجـح العقـل الدينـى المصـرى فى ذلـك للغـايـة ، وبأخـذ ذلـك فـى الإعتبـار قد نستبـدل صيغة المفـرد عنـد الترجـمة الحرفية للنصوص بصيغة الجمع »(٤٠) .

أعماق الجوهر الإلهى المفرد :

ونهمل مرة ثانية « وفرة المظاهر » والتنوع الغزير فى الإيمان بأكثر من إله لكونها سطحية . ولكن فى نفس الوقت لا يوجد منظور قديم لعقيدة التوحيد الأصلية التى تعرضت للإبهام والغموض خلال مجرى التاريخ . وبدلاً من ذلك ، نجد أن النقطة التى تغيب عن النظر هى فى « أعماق الجوهر الإلهى المفرد » ووراء كل مراحل التاريخ البعيدة وبشكل متشابك نجد الإله الواحد ، الأحد الذى يتجلى للعيان . وذلك بأسلوب غربى يتسم بالمبالغة الحمقاء ولكنه لا يتمشى كثيراً مع الطرق المصرية فى النظر والتفكير . فالمصريون لم يهتموا بإدراك المراحل ولا عمق المنظور . فربما

كان وراء كل إله حاشيته ، وقد يكون أساس العالم ذا طبيعة مقدسة ، ولكنه ليس إلهاً . ومن الأمور الخلابة أن نرتب مجمع الآلهة المصرى على ثلاثة أبعاد ، وأن نجعل «الواحد» هو الذى يغيب عن النظر ، ولكن ألاتكمن وراء هذا الاستعمال المحاولة القديمة للمدافعين عن الدين لجعل الآلهة المصرية أقرب إلى عقولنا ؟ وهل يجب علينا ، أن نبرهن ضد « كارل بارث »،[٤١] وغيره من المثقفين المسيئين لسمعة[٤٢] الديانات غير المسيحية ، بأن الديانة المصرية تخص أيضا « صفوة » الآلهة فقط ؟ ألا يوجد خطأ هنا فى إساءة استعمال نظامنا اللاهوتى ؟

كيف رأى المصريون آلهتهم :

واذا أخذنا طريق علم المصريات لوجبت ، أولاً دراسة طبيعة وجو العمل ومعنى الآلهة المصرية ، ويجب فوق ذلك كله أن يتناول المرء كيف رأى المصريون آلهتهم وكيف فهموها قبل اعتبار مسألة التقييم . إن المطلوب هو دراسة شاملة واعية لمفاهيم المصريين للإله ، والتى تؤدى إلى اتساع المصادر وعمقها وغزارة الكتابات عن الديانة المصرية ، ذلك العمل الذى كنا نفتقر إليه فعلاً .

ولقد حفزنى الافتقار إلى مثل هذا العمل إلى إلقاء محاضرات عن «المفهوم المصرى للإله » فى الفصل الدراسى الصيفى سنة ١٩٦٥ فى « جامعة مونستر » فى وستفاليا ، والفصل الدراسى الصيفى سنة ١٩٦٨ فى «جامعة بازل ». وكان كذلك الحافز المباشر لتقديم دراسة نقدية عن كتابين نشرا مستقلين « لسجفريد مورينز »، و « ايبرهارد أوتّو » فى نفس العام ١٩٦٤ وبنفس العنوان « الإله والإنسان »[٤٣] . وقد اختار كل من المؤلفين صيغة المفرد « الإله » عن عمد تام ، وكما رأينا، قد برّر « مورينز » اختياره بوضوح لا لبس فيه ، ولكن تبريره هذا قد تم تقديمه كنظرية تحتاج إلى الفحص الناقد الذى يؤدى حتماً إلى القضية الأوسع الخاصة بالمفهوم المصرى للإله .

ويجب أن نتساءل كيف تصور المصريون القدماء آلهة أو إلهاً مفردا ، وما إذا كانوا يرون أو يعبدون قوة غير مجسمة مجهولة الشخصية بجانب أو وراء التشكيلة المتنوعة لمعبوداتهم ، وفى أى صورة كان يتم ذلك ؛ وما إذا كان من الممكن النظرإلى معبوداتهم كبشير للديانات التوحيدية .

مثل هذه الأسئلة ، تحدد بداية الطريق الشاق الذى يجب على أى شخص أن يسلكه باحثاً عن الإجابة الصحيحة . ويجب أن ننتزع المعلومات التى نحتاجها من المصادر التى غالباً ما تكون مبهمة و يصعب تفسيرها . وإذا أردنا أساساً سليماً وقوياً لإجابتنا فيلزمنا القيام بعدد من الدراسات الجافة والعويصة بشكل واضح . ويخشى أن تضيع منا الأهداف الرئيسية وسط الكم الهائل من الأدلة التفصيلية من ثلاثة آلاف عام ، وفى متاهة القضايا الثانوية . إلاّ أننى آمل دائماً أن أبرز على الأفق ذلك السؤال العريض الذى تمتد تشعباته فيما وراء مصر إلى فهم الإنسان لنفسه ولعالمه فنقول : ماذا تقصد بالإله ؟ وماذا يعنى الإله لمن يعتقدون فيه ؟ وماذا يلاقى الباحث فى صورة غير مجسمة . كهذه عندما يدخل فى حوار مع المعبود الذى يقرر وجوده الشخصى ؟ ولا حاجة للدخول فى قضية الإيمان ، بوجود أو عدم وجود إله أو آلهه . فالحقيقة التاريخية عن الآلهة المصرية تظهر بكفاية من واقع معيشة المصريين معهم لعدة آلاف من السنين ، وإجراء حوار حى معهم . والأمر منطقى ، بل ومن الأهداف الضرورية فى التحقيق ألا يسأل عن وجودهم ، وجوهرهم ، أو قيمتهم ، ولكن يسأل عن مظهرهم ومعناهم بالنسبة للمؤمنين بهم ، وبالنسبة للثقافات التى طورها هؤلاء المؤمنون .

ولقد أفادنى كثيراً أثناء بحثى أن ظهور عدة دراسات جديدة ، كاملة ومفصلة عن المعبودات المصرية ، أمدتنى بفرص مكررة لإعادة فحص وتنقية إستفساراتى وإجاباتى . كما ألغت هذه الدراسات ، بهدوء ، الالتزام ببحث طبيعة المعبودات المتميزة مثل أوزيريس Osiris ، آمون Amun، ورع Re ، وبتاح Ptah ، وأنوبيس

Anubis ، وهلم جرا . ومثل هذا الفحص ، يمكن أن يتضمن دراسة منفصلة مطولة عن كل معبود . ونحن سنهتم هنا فى المقام الأول بالمظاهر الشائعة للآلهة المصرية بصفة عامة ، ولعلاقات المصريين بالآلهة الفردية ، أى بعمومية المفهوم المصرى للإله . ولا أهداف بالطبع ، إلى رسم وجود لإله أعظم ، مجردٍ ، ومحايد . فمن الضرورى دائماً ، أن نبدأ بالمعبودات الفردية الخالدة التى نقابلها فى مصادرنا .

الفصل الثانى

المصطلحات المصرية لكلمة « إله »

واستخداماتها

(المصطلحات المصرية لكلمة « إله » واستخداماتها)

كلمة نثر nṯr ومعناها الأساسى :

عند دراسة المفاهيم المصرية لكلمة إله ، يجب أن نبدأ بالنصوص والمناظر العتيقة ؛ وفى أولها المصطلحات الفنية التى استعملوها . ويحدد « لوباچ رينوف » هذا المطلب المنهجى بشكل واضح جلىّ بقوله :-

« فخلال المراحل الكاملة للأدب المصرى (القديم) لا نجد حقائق مؤكدة تزيد عن الآتى :-

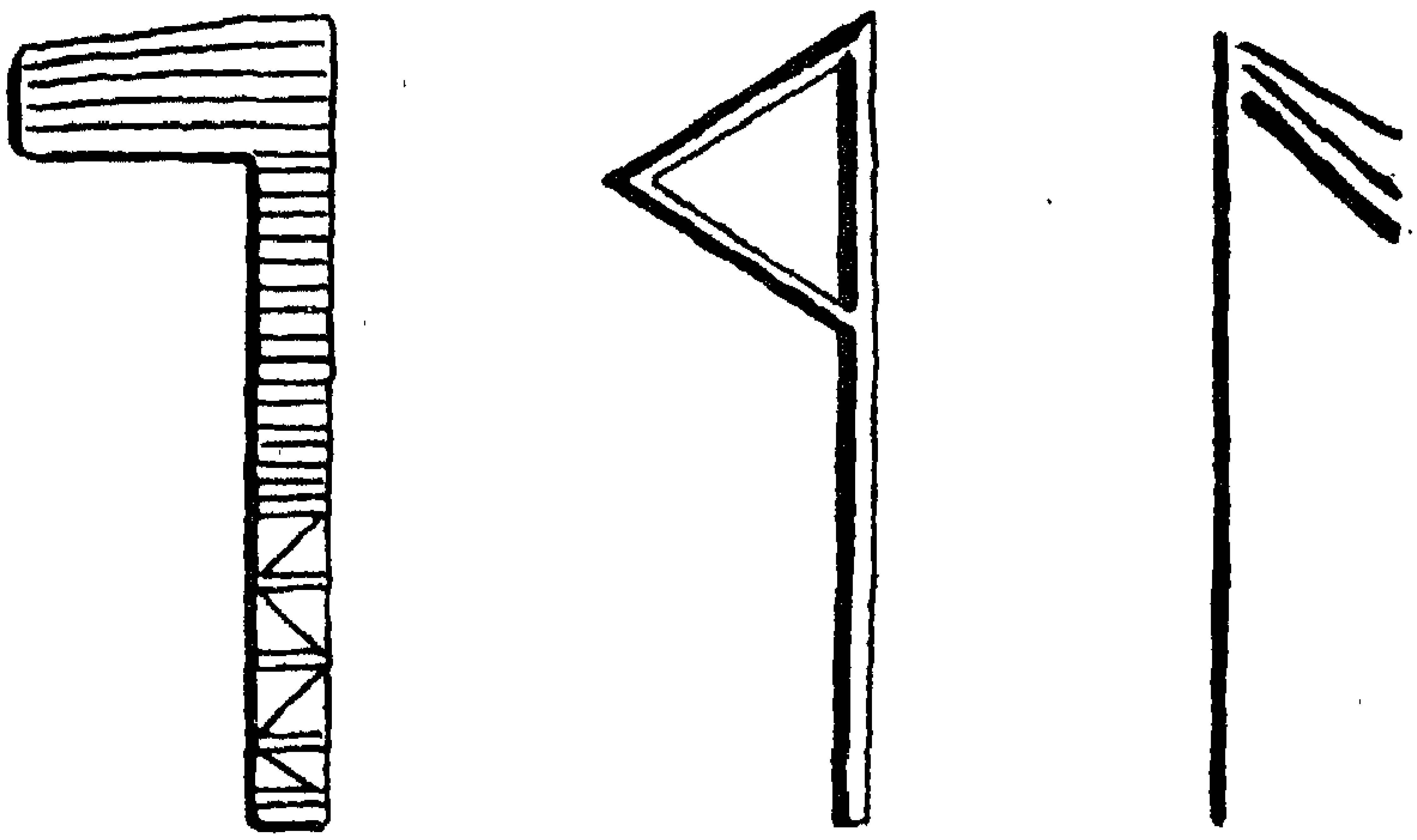
(١) كان هناك أشخاص يقومون بتلقين عقيدة الإله الواحد ، وكانوا هم أنفسهم يقومون بتلقين عقيدة الآلهة المتعددة ، فلا يوجد تنافر بين العقيدتين .

(٢) ولا نجد بالطبع شيئاً أكثر إثارة للغرابة من أن يلصق المصريون نفس المعنى بكلمة « الإله » كما نستعملها ؛ ولكن قد نجد معنى للكلمة يفسح مجالاً باستعمالها للتعدد كاستعمالها للواحد . ولا يمكن أن نجد بدايةً أفضل من محاولة التحقق من قصد المصريين حقيقة عند استخدام كلمة نثر (nṯr) nutar التى نترجمها « إله » . (المحاضرات ص٩٢) .

هذه هى أول مهمة لى ، وطالما أنه ليس من المفروض معرفة القارىء للغة المصرية ، فسأقتصد فى المناقشة المتصلة بفقه اللغة قدر الإمكان .

فالكلمة المصرية التى نترجمها « إله » تنطق « نوتار » nutar فى كتابات « لوباچ

رينوف ، وغيره من علماء المصريات الأوائل . ونحن نكتب حالياً نطق هذه الكلمة بـ « نتر ntr » وفيها t هى علامة وقف قبل الحنكى* والتى تعوض غالباً عن علامة $\check{C}$. وتبين طريقتنا فى التسجيل فقط ، الهيكل الصوتى الصحيح للكلمات المصرية التى لا تدلنا على شىء من نطقها . ولكى نجعل كلمة ما مثل ntr يمكن نطقها نربط الحروف الساكنة بحرف e ونقول نتر netjer ، ويعاد تركيب النطق الصحيح للكلمات المصرية بالتدريج بالاسترشاد بأساليب النطق المسمارية ، واليونانية والقبطية ، وغيرها من الصيغ المنطوقة بالكامل . وفى حالتنا نجدها بالتقريب نتير nátjr (المؤنث نتيارات nátjárat «إلهة») [1] .



شكل (١) « إله » بالهيروغليفية « عصا ملفوفة بقماش » .

وتكتب كلمة « نتر » بالعلامة الهيروغليفية التى نجد شكلها العادى فى الرسم ١ (أ) .

---

* الحنك : وسط سقف الفم .

ولأنها كانت لها صورة أخرى نادرة ذات طرف مدبب وجدت فى العصور المبكرة شكل ١ (ب) فسّرها « شامبليون » [٢]وبعض علماء المصريات الأوائل على أنها فأس . ولكن الفئوس المصرية لها مظهر مخالف تماماً [٣]، فأيديها ليست ملفوفة كرمزنا هذا . ولهذا السبب رفض « بترى » . هذه الدلالة على أنها فأس منذ سنة ١٨٩٢ [٤] ، وإن كان بعض العلماء ظل متمسكاً بها بعده بعشرات السنين[٥] .

وفى الشكل ١ (جـ) نرى نموذجاً لأقدم صور هذا الرمز التى يرجع بعضها إلى عصر ما قبل الأسرات ، وهو يمثل عصا بها علم خفاق مثلث الشكل غالباً [٦] . ويختلف عـدد الأعلام المثلثة التى يتضح تباعدها وتفرقها منذ الأسرة الثالثة ما بين اثنين إلى أربعة . ولم يصل الرمز إلى صورته المحـددة النهائية ١(أ) حتى عصر الدولة القديمة ، وتبين هذه الصورة شريطا من القماش بدلاً من المثلثات (الأعلام المثلثة) ، وتوضح لنا الأمثلة المنقوشة بعناية أن العصا كلها ملفوفة بالقماش . وقد راعت ذلك كثير من التعريفات الحديثة ، وأكثرها دقة ما حدده « نيوبيرى » حيث يقول : « عمود ملفوف بشريط من القماش أو ملفوف بحبل يشبه طرفه النهائى لساناً أو مثلثا يرفرف »[٧] . ونجد تعريفات أكثر اختصاراً فى قاموس برلين(Wb. II , 357 , 12) ، حيث يقـول : «عمـود ملفـوف بقماش» ، أو كما أورده « جاردنر » « قماش ملتف على سارية »[٨] .

تسمية الموتى بالآلهة :

ولا يمكن الشك فى أن هذا التحديد الحديث جداً صحيح من الأساس . ويبدو أن المصريين أنفسهم قد فسروا علامة « نتر » بطريقة مشابهة بالرغم من أن الدليل على رأيهم هو من العصر المتأخر أو أواخر الدولة الحديثة على الأقل (وإن كان تاريخه يرجع إلى ما قبل ١٢٠٠ ق . م) . وفى الصور المبهمة أو الرمزية للخط الهيروغليفى يأخـذ هذا الرمـز قيمـة صوتيـه « W » على عـدد من الجعارين حيث اشتق

« دريتون » هذا الشكل من « وت wt » أى « لفافة » [٩]. ومنذ فترة مبكرة ، نجد كلمة « وت wt » لقباً للقائم بالتحنيط ، وهى تعنى كذلك لفائف المومياء . وكانت تسمى كذلك فى العصر المتأخر- نثرى ntrj (Wb . II ,365 , 14 ; cf also II 19)

بينما نرى على قطع من البردى من العصر الرومانى والتى عثر عليها فى تانيس، قوائم بالرموز الهيروغليفية تشرح علامة نثر بعبارة « إو - إف جرس » « Jw. fg rs » بمعنى « هومدفون » . [١٠]

وقد أشار « نيوبيرى » ، من قبل ، إلى هذه الترابطات[١١] ، وهى تعطى خلفية متماسكة صلبة لعادة تسمية الموتى النثرو ntrw أى « الآلهة » ، والذين عُثر عليهم منذ زمن مبكر ملفوفين ، وهى عادةٌ تشهد فى ذلك الوقت على التحنيط الحقيقى ؛ وأن المتوفى أصبح « نثر » بمعنى المعبود الملفوف بالقماش كما يوضحه الرمز . وبالنسبة للمصريين الذين عاشوا فى عالم التلميحات والرموز ؛ فإن مثل هذه الترابطات كانت بلاشك مرتبطة بوقتها الحاضر ، ولكنها بالنسبة لنا ، فحتى هذه اللحظة ، هى مبهمة جداً وافتراضية ، لا تسمح لنا أن نذهب إلى أى مسافة أبعد من ذلك فى هذا الاتجاه أكثر من أن نقترح الإمكانيات . وعلى أى حال ، إذا ما اتبعنا خط التحقيق هذا ، فقد نجنى استنتاجات حيوية فى طبيعة التحنيط ، ولكن يصعب ذلك فيما يتصل بطبيعة المفهوم المصرى للإله .

علَم العبادة :

وهناك تفسيران بديلان لدلالة هذا الرمز هما: « علّم عبادة » أو « معبود ملفوف » وفسّر « كورت زيته ضمن آخرين الرمز بأنه « نوع من الأعلام»[١٢] بينما حدده المؤرخ الدينى « كورت جولدامّر أيضا بأنه «علم عبادة » أو « قماش أو علم معبـود » وذلك فى أكثر الدراسات إدراكاً حتى الآن لكلمة « إله » الهيروغليفية [١٣] . وفى هذا السياق يرجع الكتاب دائما إلى سوارى الأعلام الطويلة التى تشرف على مداخل

الصروح فى المعابد المصرية ، وهى تذكّرنا بشرائط القماش المرفرفة بأقدم صورة لرمز «إله» (ش ـ ٢٠) ، ولابد أنها كانت تثبت أمام قدس الأقداس فى عصر الأسرات المبكرة [١٤] . ونحن نعرف من العصر البطلمى سوارى بأعلامها المثلثة ذات اللون الأبيض والأخضر والأحمر[١٥] ، وقد وجدت نفس هذه المجموعة من الألوان ، ذات مرة أيام الملك أمنحتب الثالث [١٦] ، ولكننا فى الصور الملونة الأخرى أيام الدولة الحديثة لا نجد إلا الشرائط البيضاء والحمراء[١٧] .

ولقد استشهد كتاب كثيرون فى علم الأجناس بأمثلة مشابهة[١٨] بقولهم: كانت سوارى الأعلام تقف إلى عهد قريب جداً ، عند مداخل المقاصير المقدسة فى شمال أفريقية والسودان كجزء لعادة من آلاف السنين والتى تغلغلت بوضوح فى مصر القديمة . ومما له مغزى ، ما سجله « بلاكمان » عن النوبيين فى « بلدة الدُّر» أن يرتبط نوع العلم « بالشيخ » ويصبح هذا العلم نفسه رمزاً دينياً .

شرائط القماش لها رموز دينية :

ووجدت شرائط القماش على قطع دينية مصرية هامة أخرى . وهى موجودة دائما فى المناظر الخاصة للقوائم الخشبية التى تحمل أشياء مقدسة تتخذ الرايات رمزاً للقوة ، والتى وُجدت فى عصور ما قبل الأسرات ، وعادة ما يعلق بها شريطان يتدليان من السارى [١٩] . وترتبط شرائط من القماش مماثلة لذلك فى العمود المقدس « جد djed » ، الذى يرتبط بعبادة أوزوريس ، وتظهر فى مناظر الأعمدة فى الدولة الحديثة التى تدعم كلاً من الجوسق (الكشك) المحيط بالملك وهو جالس على عرشه ومقاصير الآلهة.[٢٠] وفى عصر العمارنة تنتمى أيضا الشرائط المرفرفة والمثبتة بغطاء الرأس الملكى التى تعطى الحياة للنقوش البارزة لفترة العمارنة على الخصوص ؛ وهى مثل الشرائط الطويلة المتدلية التى لاحصر لها والتى تمثل جزءاً من ملابس الآلهة، والشخصية الملكية والأفراد العسكريين[٢١] . وكل هذه الأشرطة هى بالتأكيد أكثر من مجرد « زخارف » فى وظيفتها .

ولكننا ، عندما نفسر الكلمة الهيروغليفية « إله » ، بعلَم عبادة » أو ما يشبه ذلك ، ونقرر استعمالات متماثلة لأشرطة القماش فى العبادة المصرية إنما نضفى بذلك غموضاً على تحديد لمعنى هام ، وهو أن غالبية سوارى الأعلام فى المعابد، « والنصب التذكارية ، والأعمدة عبارة عن عصى أو أعمدة أو عناصر معمارية مشتقة من النباتات التى كان يثبت بها القماش من أعلى ، فى العادة(٢٢). وفى الهيروغليفية نرى أن العصا فى كلمة إله ملفوفة بالكامل . لذلك من الممكن أن تكون « راية المعبود » صورة ثانوية مشتقة ، وأن الشيء الرئيسى هو العصا الملفوفة أى المكسوة بالقماش ، وبالتالى تعد رمزاً للقوة . وقبل ظهور صور الآلهة المجسمة كان لابد أن تجسد العصا الملفوفة مع صور الحيوان كلّ ما هو مقدس ، وعندما اخترعت الكتابة لم يكن أى شكل من صور الحيوان يرمز بوضوح إلى « الإله» عامة . وفى كتاب العالم الآخر المعروف باسم الأمدوات Amduat يتحدد الاسم الهيروغليفى لـ « إله» نثريت ntrjt بعلامة عصا (٢٣). وبذلك تصنف مع العصى والصولجانات المقدسة .

الراية المقدسة رمز للإله :

ويعتقد « جولدامَر » أيضا بشكل جلى ، بإمكانية أن يكون « علم العبادة » شيئاً ثانوياً : ربما اشتق من « العصا المكسوة » (الراية المقدسة (« Die heilige Fahne ، n.13 above.p.39) وهو ليس الإله نفسه ، بل هو رمز له ، وعلامة تشير إلى المكان الذى يسكنه الإله (ص٣٢) (٢٤). وإنى أشك فيما إذا كان العلم المقدس والمادة التى يتشكل منها يجب الفصل بينهما إلى عنصرى العصا واللفافات ولكل منها معناها (ص٢٧، ٣٨)، وهنا نجد « جولدامَر » يتبع ، إلى حد ما رأى « مارى » M.-A. Murray (٢٥) بإن الرمز « نثر » مكسو بالكامل ، ومكون من وحدة متكامله.

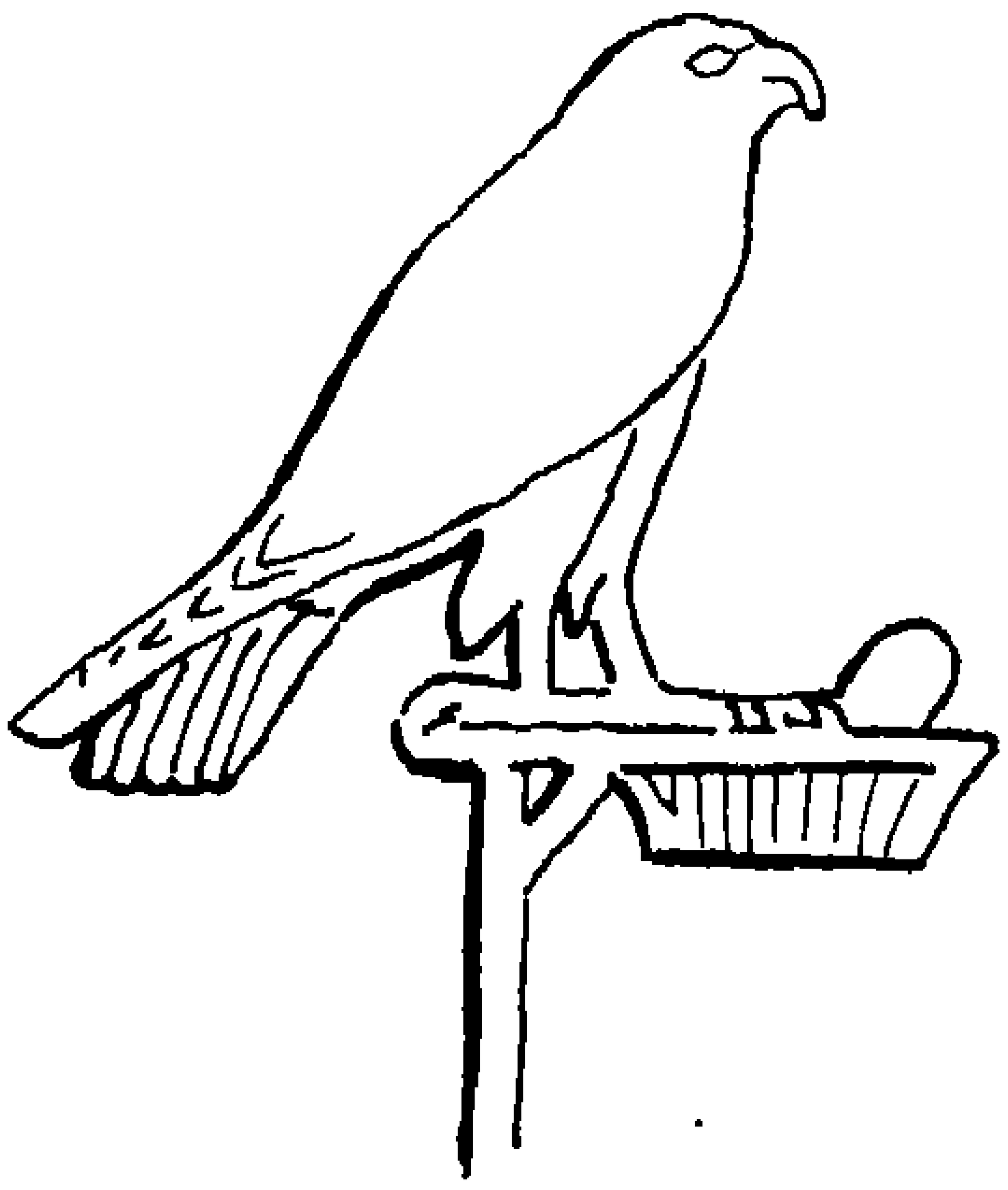
وهذا الرمز الهيروغليفى المصرى لكلمة « إله » والأكثر شيوعاً يمكن تفسيره كذلك كدليل على تبجيل أشياء « تعوزها الحيوية » بمعنى أن يصور معبوداً ربما تكون سلالاته المباشرة هى الأعلام وشرائط القماش الأخرى المستعملة فى العبادة بما يشبه الأعلام الوطنية المعاصرة مائة بالمائة . وفى التاريخ التخطيطى للديانة المصرية كما هو لدى « جوستاف چكييه فى كتابه -Considérations sur les relig

ions égyptiennes ، (١٩٤٦) يُعتبر الإيمان بالمعبودات ذات القدرة السحرية على حماية صاحبها (fetishism)أقدم المراحل البدائية جداً ، التى تلتها مراحل أعلى : من عبادة الحيوان أو تبجيل المعبودات فى شكل الحيوان ، وبتجميل المعبودات فى صورة إنسان .

الصقر تجسيد للإله :

ومن المهم أن الرمزين الهيروغليفيين الآخرين لكلمة « إله » يتعلّقان بهاتين المرحلتين المتقدمتين ؛ إحداهما تصور صقراً محمولاً على سارى (شكل ٢ـ ١)

ا ب



شكل (٢) رموز هيروغليفية أخرى لكلمة « إله »

وهو من أهم التجسيدات الإلهية ، وأكثرها استعمالاً فى الكتابة الهيراطيقية الأبسط من الهيروغليفية فى شكل كتابتها ، بينما يوجد بشكل أكثر نـدرة فى النقوش الهيروغليفيـه البـارزة ، وأحيانـا ، فقط كرمز لكلمـة إله « نثر » بالكامل . وهذا الرمز الهيروغليفى قديم قدم رمز المعبود ، ويعود كلاهما إلى اختراع الكتابة عند نقطة

الانعطاف والتحول من عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية(٢٦) .

تجسيد الإله على هيئة رجل :

والرمز التجسيدى الثالث « للإله » نراه على هيئة رجل يجلس القرفصاء ، وجسمه بدون تفاصيل ، ويلبس اللحية المجدولة المعقوفة الخاصة بالاحتفالات الدينية ويبدو واضحاً أنه ليس عريقا فى القدم (شكل ٢- ب) . وهو يظهر بجلاء مبكراً منذ بداية الدولة القديمة (انظر الفصل ٤) ، ولكن لم يتخذ كمخصص لأسماء الآلهه إلا فى نهاية تلك الفترة (٢٧) ، واستخدم من آن لآخر كرمز يمثل كلمة كاملة تعنى نثر « إله » (٢٨)

شكل (٣) قائمة الرموز الهيروغليفية لجاردنر ، الفئة جـ

وبصرف النظر عن هذه الرموز العامة الثلاثة الخاصة بكلمة إله ، توجد سلسلة كاملة من الرموز المصوّرة لبعض المعبودات الهامة مجسمة فى شكل حيوان أو إنسان (المجموعة جـ من قوائم الرموز) وكان استعمالها مستحسناً فى عصر الرعامسة ككتابة مختصرة لأسماء آلهة (شكل ٣) . ويمكننا ألا نلتفت إلى هذه الرموز الخاصة ونحن ندرس مسألة المفهوم المصرى للإله. وإن رمز النجمة الهيروغليفى (N14) التى ذكرها « هريوللو » على أنها علامة « الإله » (Hieroglyphica I,13,II,1) إنما هى اكتسبت هذا المعنى فى وقت متأخر جداً ، لأنها ظهرت فقط ابتداء من عصر البطالمة فصاعداً .

وخلاصة ذلك ، أن المعبودات تظهر فى الكتابة المصرية فى صورة حيوان أو أنسان أو رمز « فتِش fetish» ، وصورة الإنسان هى أحدث كثيراً بعدة قرون من الصورتين الأخريتين اللتين تعتبران ضمن أقدم عناصر الكتابة المصرية . ولايقدم تطور الكتابة أى أسبقية للرمزية على الشكل الحيوانى ، كما بيّن ذلك « چكييه » فى كتابه ، ولا تبين المادة المصرية الأُخرى احتمال أن تكون هذه الفكرة صحيحة بالرغم من تعذر دحضها . ويبين أقدم رمز للإله معبوداً fetish فى صورة عصا مكسوة ، وتخبرنا بمظهر القوة الإلهية التى كانت هامة للمصريين فيما بين عصر ماقبل الأسرات وأوائل عصر الأسرات ، ولكنها لاتدلنا على شىء من طبيعة المفهوم المصرى للإله أكثر من ذلك .

أصل وتاريخ كلمة نثر :

وكان من المتوقع أن يوحى تحليل أصل وتاريخ كلمة نثر « إله » إلى توضيح أفضل . ولكن ، كما حدث مع « دينجير dinjir » السومرية و« إل el » السامية ، لم تكن محاولاتُ تحديد معنى نثر من ناحية أصلها وتاريخها مقنعةً . وإن التأصيل والتأريخ الأول والتحليل بمعنى « يجدد ، يعيد » الذى أخذ به « دى روچيه » (٢٩) ، و « پييريه » ، وغيرهما لزيادة توضيحها ، يمكن أن يناسب بشكل واضح المفهوم المصرى للإله . ولكن كتابة نثر مع الدعامة السنوية التى بُنيت عليها ممثّلة بالعلامات الصوتية المجردة . (الرمز يحمل المدلول الدقيق لـ تر tr) ، ولذا لايمكن أن يعطينا دليلاً على تحليل للكلمة . وبعد البداية النموذجية ، الواضحة ، المنهجية ، كشفت دراسة « لوباچ رينوف » عن طريق مسدود لأنه اشتق الكلمة من الصفة نثرى (nṯrj) التى سأناقشها بعد قليل ، والتى من الواضح أنها تكوين ثانوى من نثر المستعملة كإسم (٣٠)

إن المحاولة الأحدث « لبَّسنج » بأن نثر مشتقة من « النطـــرون natron » (وهى كلمة مصرية قديمة) ، ويرجعها بالتالى إلى صحة اللفظ دينياً ، لهى محاولة غير مقنعة (٣١) . أما تفسير « مارى » للكلمة بأنها نى - تر ni - tr من شجرة الحـــور « He of the Popolar - tree » فــلا يزال أكثر بعــداً عن القبول (٣٢) . وقد كانت « مــارى » ترغـــب فى تفسير كلمة « إله » المصرية على أنها مشتقة من ثرت trt « الصفصاف » وتربطها بشجر العبادات ، المشهود لها تماماً بكل تأكيد فى مصر (٣٣) ، ولكنها لم تكن فى أى عصر مركز المفهوم المصرى للإله حسبما تقتضى فروضها النظرية ضمناً . ولم يكن لمحاولات إيجاد تعليل لغوى لـ نثر بمقارنتها بالعائلة اللغوية الأفرو- أسيوية أى مزيد من النجاح مطلقاً . ونجد التفسير المشابه لـ «إنكيرا أو إنكرا inkira or enkera » بمـعنى « روح أو حـياة ، وروح حـارسة » فى اللغـات الكوشية (٣٤) تفسيرا ذا أهمية قليلة : فالفرق فى نفس الوقت كبير جداً أن تكون الكلمة اشتقاقاً ثانوياً .

وفى الختام ، من المقترح أن « نثر » لاتشير إلى معبودات ولكن إلى المتوفى(٣٥) ؛ أو بشكل أضيق إلى الملك المتوفى(٣٦) . وسنرى فى نهاية الفصل الرابع أن الملك الحى ، وربما أيضا الملك المتوفى ، كان يمكن تسميته بنثر منذ عصر الأسرات المبكر؛ ولكن قد يكون من التسرع البالغ أن نفترض أن كلمة نثر « إله » المصرية كانت قاصرة على هذا الاستعمال الوحيد فى عصور الأسرات المبكرة ، وما قبلها . وإن مصادر الأسرات الأولى التى تتألف من أسماء وألقاب شخصية لاتساند نظرية التساوى على وجه العموم لكلمة نثر بالمتوفى أو بالملك الميت .

والاستنتاج الذى لامفر منه حقاً هو أنه « لاتحليل الكلمة » ولا « المعنى الأصلى » لكلمة نثر يمكن تأكيده ، لأن هذه المحاولة ، مثل دراسة الكتابة لاتمدنا بأى نظرة استبصار فى طبيعة المفهوم المصرى للإله . فيجب أن ننحّى هذه المسائل جانباً ،

ونركز على استعمال الكلمة ، مما يأخذ بيدنا بضع خطوات أبعد على طريقنا .

استعمال كلمة نثر nṯr :

فى مراسيم العصر البطلمي المكتوبة بلغتين ، ولعل من أشهرها حجر رشيد ، نجد كلمة نثر مساوية لكلمة « آلهة » تيوس theos اليونانية . واقتبسها المصريون المسيحيون بشكلها القبطى نوتى بمعنى الرب . واستمروا فى استعمال شكل صيغة الجمع إنتر enter ،ولكن فقط فى التعاويذ السحرية ضد المردة ، وفى الأسماء الشخصية (٣٧) .

وتبين اللغة القبطية ، فى أحدث طور للديانة المصرية على الأقل ، أن نثر = نوتى يمكن استخدامها بمفهوم وحدانى ، وبهذا ترادف كلمة « تيوس » . وترجمتنا لكلمة «إله » الغامضة وذات المعانى الواسعة جداً يمكن أيضا إثباتها مهما كانت نثر تعنى فى العصور القديمة .

وتأتى الكلمة فى النصوص المصرية فى (المفرد نثر والمؤنث نثرت nṯrt وفى المثنى نثروى nṯrwj والمثني المؤنث نثرتى nṯrtj وفى الجمع المذكر نثرو nṯrw والجمع المؤنث نثروت nṯrwt) ولايتطلب المثنى اهتمامنا هنا ، فى استعمال يشبه تماماً اللغات السامية ، فهو يخصص لمعبودين ينتميان إلى بعضهما من قريب مثل حورس وست أو إيزيس ونفتيس ، وأحيانا لزوجين من الآلهة(٣٨) .

ظهور صيغة الجمع « آلهة » :

وصيغة الجمع لها أهمية خاصة فى ذلك ، فهى تظهر منذ عصر الأسرات المبكرة إلى أن نجدها فى نقوش معابد العصر الرومانى ، أى عبر جميع التاريخ المسجل للديانة المصرية. وقد علق سير « هارولد إدريس بل » ، خبير البرديات اليونانية الخاصة بمصر ، قائلا : نحن نسمع غالباً وفى أحوال كثيرة عن « آلهة » فى

الجمع[٣٩] ، وحتى الأقباط المسيحين كانوا يجيزون الجمع فى الأسماء الشخصية . وفى مرة واحدة فقط حدثت محاولة لتجاهل الجمع « آلهة » ذلك أن أخناتون الذى سنلتقى بآرائه الدينية عدة مرات كان يمحو أحياناً صيغة الجمع فى الكلمة ، ليبدد الشك فى الادعاءات الشاملة لإلهِهِ آتون[٤٠] . وبالنسبة لهذه اللحظة يمكننا التغاضى عن هذه الحالة الفريدة ، ونحافظ على استنتاجنا بأن الجمع « آلهة » ظل شائع الاستعمال حتى نهاية الحضارة المصرية القديمة . وهى تشير إما إلى عدد محدد من الآلهة (آلهة مكان أو بلد أو مجموعة آلهة) أو إلى المجموع الكلى للآلهة غير المحدد فعلاً (لمجموع الموتى) .

وبالنسبة للموضوع الذى يهمنا هنا هو كثرة استعمال مفرد « إله » ، وبالتركيز ، على موضوع التوحيد monotheism يمكن القول، إنه إذا كان هناك شىء يمكن به البرهنة على وجود التوحيد المصرى فهو استعمال المفرد . ويجب أن نخرج باعتبار كل الحالات التى يشار فيها إلى أى إله يذكر قديماً فى نص أو يحدد بطريقة ما بالكلمة نثر أنها غير وثيقة الصلة بموضوعنا سواء أكان هناك استعمال موحد لكلمة نثر أم لا .

وينطبق نفس الشىء على حالات نثر مع المقطع الإضافى الدال على الملكية عندما يتكلم المؤمن قائلاً « إلهى » أو يعنى إلها خاصاً جداً ، ومثال ذلك ، إله مدينته أو الإله الذى يخاطبه فى صلاته . ويصدق هذا الاستعمال ، على كل حال فى العمارنة حتى مع الإله الفرد آتون[٤١] .

ويجب أن ندرس بعناية أكبر الحالات التى تستعمل فيها « نثر » دون الإشارة إلى إله خاص يمكن رؤيته أو إدراكه . فهذه هى الحالات التى استخدمها البعض لإثبات وجود الوحدانية الأوليه أو الثانوية فى الديانة المصرية . وقد وُجِد هذا الاستعمال المطلق لنثر بصفة خاصة فى أدب المواعظ « الحكمة » أو «نصوص الوصايا » ، وهى

مجال آخر للاستعمال سأبحثه لأسباب زمنية فى الأسماء الشخصية .

كلمة « إله » فى الأسماء الشخصية :

لقد جمع « بيتر كابلونى » بشكل ملائم ، فى كتابه « الكتابة فى العصر المصرى المبكر » (جـ ا ، ٣٧٩ـ ٦٧٢)(٤٢) ، والملحق الأخير له(٤٣) ، كل الأسماء الشخصية المعروفة فى الأسرات الأولى . وترجع المادة التى جمعها إلى فترة ما بين ٣٠٠٠ـ ٢٦٠٠ ق. م. وهى لذلك من المرحلة المبكرة للديانة المصرية التى يمكن أن ندرسها . فيستطيع المرء أن يقول إن من بين المصادر المتوفرة الآن تعتبر الأسماء الشخصية المصرية لعصر الأسرات الأولى هى أقدم دليل على التدين الإنسانى. ولانجد مصادر يمكن مقارنتها بها فى آسيا الغربية ولا فى الشرق الأقصى وترجع إلى القرون الثلاثة الأولى من الألف الثالثة قبل الميلاد . وهذا حقل جديد لم يستغل إلى حد بعيد ، يمكن أن يزودنا بكثير من البصيرة النافذة فى مسألتنا الخاصة بالمفهوم المصرى للإله وفى عدد من المسائل الأخرى . ولاتزال قراءة وتفسير بعض هذه الأسماء الشخصية فى العصر العتيق مشكوكا فيها، ولكن لايؤثر ذلك كثيراً فى القضية التى بين أيدينا لأن رمـــزى « الإله » المستعملين (للفتش ، والصقر المحمول على قائم) لاتخطئهما العين .

ومن بين العدد الجدير بالاهتمام لهذه الأسماء الشخصية « الدينية » ، التى تحوى بياناً عن المعبود (٤٤) نجد تسعة عشر إستعمالاً مبسطا لكلمة نثر أى « إله ». وقد أوردت هذه الأسماء فى قائمة هنا متبوعة بأسماء متشابهة والتى تستعمل أسماء معبودات معينه (أو القوة الإلهية للكا the ka) والمستمدة من نفس المصادر (وتدل الأرقام على صفحات مراجع « كابلونى » Inschriften I ، ومعظم المراجع التى تلته) .

إيما إيب نثر Jm͗- jb - nṯr ، الإله يتخذ منه موقف ودى ، (٤١٨ - ٤١٩) .
وكذلك ، إيما إيب "Jm͗-jb" المتخذ منه موقف ودى ، ، إسم لأميرة (٤١٧ - ٤١٨) ، وأسماء إضافية مكونة من إيما jm͗ (٤١٩) .

انجو - نثر Jnḏw-nṯr ، الذى ينقذه الإله ، (٤٢٥) . وكذلك انج إن خنم Jnḏ-n-Ḫnm ، الذى أنقذه خنم Khnum ، (٤٢٥) ، وتكوينات مماثله مع الإلهه سانت والكا (٤٢٥).

إيرى نثر Jrj-nṯr ، الذى خلقه الإله ، (٤٢٨) . وكذلك إيرى إن آختى Jrj - n - ͗ḫtj ، الذى خلقه الأفق ، (٤٢٧) ، وتكوينات أخرى كثيرة مع أنوبيس ، وسانت ونيت ، والكا .(٤٥)

ايخت نثر Jḫt - nṯr ، ملك الإله ، (٤٣٢). وكذلك إيخت ع Jḫt - ͑ ملك (الإله) الأعظم ، إيخت وع Jḫt - w͑ ، ملك (الإله) الوحيد ، ، وأشكال مشابهة مع نيت ، والكا ، والبا ba (، روح ،) [؟] والملك (نيسوت njswt).

عا باو نثر ͑͗ - b͗w - nṯr ، الإله القوى (كابلونى : مصدر النص) عظيم ، (٤٤٤) .

وكذلك عا جند نت ͑͗ dnd - Nt ، غضب (؟) نيت كبير ، (٤٤٥) ، عانيسوت ͑͗ - njswt ، الملك عظيم ، (٤٤٤) ، وتركيبات كثيرة مع المرادف ور Wr ، عظيم ، (٤٦٧ - ٤٦٩) .

عنخ نثر ͑nḫ - nṯr ، ليحيا الإله ، (٤٥٤) . وكذلك ، ليحيا بتاح Ptah ، (٤٥٢) ، لتحيا نيت ، (٤٥٤) و ، لتحيا كا (يى) (my) Ka (٤٥٥).

بنر (ت) نثر Bnr (t) - nṯr اسم إمرأة ، حلوة الإله ، أو ، الإله لطيف ، (٤٧٥) (٤٦). وبصرف النظر عن بنر (ت) Bnr(t) ، لا يعادل ، اللطيف ، اسم

إمرأة (٤٧٥) .

مرى نثر Mrj - nṯr ، الذى يحبه الإله ، (٤٩٧) . ويشبه الكثير مثل: «الذى يحبه أنوبيس» ونفس الشيء للآلهة أوبواوت ، ونيت ، ورع ، وخنم ، وتحوت ، والكا ، والملك ، وصفات إلهية مختلفة .

نى عنخ نثر Nj -nḫ - nṯr ، الإله يملك الحياة ، (٥١٣) نظير لأنوبيس ، وحتحور Hathor ، وسخمت (غير مؤكد) (٥١٢ـ ٥١٣) .

نى نثر نبتى Nj - nṯr - nbtj ، الإله ينتسب إلى السيدتين ، (٥١٨ ـ ٥١٩) ، اسم لأميرة . ويبدو لى بعيداً جداً عن الإحتمال أن نثر تعبير تجريدى لـ ، القوة الإلهية ، كما يترجمها ، كابلونى ، . فلا تشابه (هناك) .

نفر نثر أوج عنخ Nfr - nṯr - wḏ - nḫ ، كاملٌ ذلك الإله ، الذى يمنح الحياة ، كابلونى : ، كريم ذلك الإله الذى يترك (نى ؟) أحيا ، (٥٤٥) . وترتيب العناصر فى الإسم غير مؤكد ، ولا يوجد نظائر لهذه الصورة الدقيقة بل توجد تركيبات عديدة لكلمة نثر + اسم إلهى (ماعت ، مين سوبك ، وألقاب (أخرى)) (٥٤١ ـ ٥٥٠) .

حتب نثر HtP - nṯr ، الإله كريم ، (٥٩٣) وتشابه كبير مع أنوبيس ، ونمتى Nemty ، وبتاح ، ونيت ، وحورس ، وخنم ، وسشات ، وساتت ، والكا ، وغيرها (٥٨٦ ـ ٥٩٨) .

ساح نثر S h - nṯr ، الذى يُقرّبه الإله ، (٦١٧) . ولا نظائر فى المصادر القديمة الأولى ، إلا أن ، كابلونى ، يقارن اسم ملك الأسرة الخامسة ساحورع S hw - R ، الذى يُقَرّبه رع ، بالشكل المختصر

ساحـــى shj أو ساحـو S,hw - R'. وتبدو لى القراءة مؤكدة .

سيما نثر Sjm -ntr ، الذى يبهِج الإله ، إسم لقزم (٦١٩) . ويتفق محتوى الاسم مع نقوش حرخوف من الأسرة السادسة حيث جلِب قزم لـكى ، يبـهج قلب ، (سـخمخ ، إيب سنخاخا إيب shmh jb, sn h 3h3) الملك من خلال ، رقصة للإله ، (UrkI ، ١٣٠، ٤ ـ٥)

سمر نثر Smr - ntr ، رفيق الإله ، (٦٢٤) . ويعطى ، كابلونى ، نظائر أحدث تحت الشكل المختصر لسمر Smr .

شبس نثر Sps - ntr ، الإلـه مـتألق ، (٦٤٧) . وكــذلك ، أوپـواوت مـتألــق ، ، ، والكا متألقة ، ، وتشكيلات أخرى مشابهة (٦٤٧ ـ ٦٤٨) .

شمس نثر Sms - ntr ، ذلك الذى يتبع الإله ، (مع عنصر إضافى مشكوك فيه ، ٦٤٩) مطابقاً تشكيلات قديمة بالإلهة نيت ، والكا ، ونظائر عديدة فى أسماء شخصية أحدث (٦٤٩ ـ ٦٥٠).

شدى نثر Sdj - ntr ، الذى يربيه الإله (؟) ، (٦٥١ ، مذكر ؛ ٦٥٢ ، مؤنث) . ونظائر حديثة للكا والإله مين (غير مؤكد) (٦٥١ ـ ٦٥٢) ؛ ويرِدشدى Sdj+ اسم إلهى باستمرار فى الأزمنة المتأخرة ربمـا بـمعنى ، يصون ، ويحفظ ، (٤٧) ، وهنا يبدو الأكثر قبولاً معنى (يرضع ، يربى) الثابت صحتها من الأسرة الرابعة وما بعدها (٤٨) .

قاى كا نثر Q'j- k - ntr ، كـا الإله ممجـدة ، (٦٥٣ ـ ٦٥٤) وكذلك ، نيت ممجدة ،، وتركيبات أخرى عديدة من أزمنة متأخرة لقـــاى q j اسم إلهــــــى (٦٥٣).

وتوجد بالإضافة إلى هذه الأسماء الشخصية أسماء حورية (نسبة إلى حورس) لملك من الأسرة الثانية ، نى نثرNj - ntr ، المنتسب إلى الإله ، وأحد ملوك الأســـرة

الثالثة نثرى خت Nṯri - ẖt « الأكثر قداسة فى اتحاد الآلهة » . ولا يؤيد أى من هذه الأسماء الافتراض القائل بأن نثر هو فى الأصل الملك المتوفى . ولا يتصور أبداً أن نى نثر تدل على شعار مُلكه ، وحقيقة أنه ينتمى إلى سلفه المتوفى(٤٩) . بينما يتضح بجلاء أن الملك جسر (زوسر) رغب فى إعطاء نفسه ، كملك حاكم ، وضعاً مميزاً وسط عدد من الشخصيات التى تملك صفة نثر(٥٠) . ومـن ناحية ثانية ، فإن اسمه الحورى يبين لنا أن الملك ـ سواء أكان حياً أو ميتاً ـ يمكن اعتباره « نثر » ؛ ويؤكد هذا الافتراض جيداً العديد من الأسماء الشخصية المذكورة فى القائمة السابقة . لذلك ، فإن النصوص القديمة لاتتعارض مع الفرض بأن استعمال كلمة « إله » للملك كانت عادية تماماً ؛ ولكن « نثر » لا تشير إلى الملك فى كل الحالات . ومن المهم الإشارة إلى أن كل الأسماء ، المذكورة لها نظائر لا تعطى النثر غير المحددة ، بل إسماً خاصاً للإله أو الكا « قوة الحياة » التى تبدو جليلة تماماً فى هذه المادة . ويتبع ذلك أن خصائص وقدرات النثر ليست بالدرجة التى يمكن اكتشافها من الأسماء الشخصية ، مختلفة عن أسماء المعبودات الفردية حتى أن أحداً لا يستطيع أن يجد هنا « إلها كبيراً »مجهول الشخصية وراء المعبودات . ومن الإستثنائين هنا اللذين لا نجد لهما نظيراً نجد واحداً منهما بدون مغزى (بنرت نثرBnrt - nṯr) ، ولكن الآخر يكشف عن المعنى . كذلك « نثر نبتى Nj - nṯr - nbtj » الإله المنتمى إلى السيدتين » يدل علىّ أن أنثى النسر والحية إلهتَىْ الأرضيْن(٥١) هما أرقى من النثر ؛ وبهذا الاسم يمكن أن يكون هو فقط الملك أو إلهاً معيناً لمكان معين ، مثلاً . وكما سنرى عند بحث الأسماء المقدسة ، سنجـد أن الآلهـة المحليـة ليس لها فى العادة أسماء شخصية ، ولكن تسمىً « هو ، صاحب مكان ما » أو « الذى فوق بحيرته » أو بالنسبة للإلهة « (الأنثى) العظيمة » .

ويمكن القول بأن كلمة نثر تعنى هوية مقدسة مجردة أو مَرتبة عالية أو واحداً من المعبودات الفردية الكثيرة . وبالإضافة إلى الأسماء الشخصية التسعة عشر لعصر الأسرات الأولى التى تدخل فيها كلمة « نثر » بمعنى « إله » كأحد عناصرها ، نجـد

نثرت ، إلهة ، أنثى غير محددة بشكل مماثل وهى :

ون كا نثرت Wn - kȝ- nṯrt ، تعيش كا الإلهة ، (٤٦٦) . وفى عصر الأسرات الأولى تنسب ، كا ، دائماً إلى الإلهة نـيت كما فـى اسم : ، وبى ـ كا ـ نت ، Wpj - kȝ- Nt بمعنى ، روح نيت شفـافه ، (٤٦٦) .

ور نثرت Wr - Nṯrt ، الإلهة عظيمة ، (٤٦٧) . ونظير غير مؤكد ، مونثو عظيم ، (٤٦٧) .

سحرى نثرت Sḥrj - nṯrt ، الذى يُبقى الإلهة بعيداً ، (٦٢٩) . وبالمقارنة سحرى مات Sḥrj - mȝt ، الذى يُبقى اللبؤة بعيداً ، (٦٢٩) والذى يعطى تفسير الإسم الذى لدينا : المعبود الخطِر المتوعد الذى يمكنه إيذاء الطفل الوليد يجب إبقاؤه بعيداً .

ويمكن افتراض أن القصـد من الاسم الأول هـو الإلهـة نيت ، ومن الاسـم الآخـر ، اللبؤة ، التى جُسِّدت مؤخراً فى إلهاتٍ مختلفة . ولا يميل أحد إلى فهم ، الإلهة ، كتكوين مجرد . وقد أصبحت تفسيرات كثيرة للأسماء الشخصية ، بالإله ، أقل قبولاً . وعند تسمية طفل ما فإنه يوضع فى الحسبان أحد الآلهة الكثيرة . ومن الممكن عند إطلاق اسم فإن الألوهية كلها تكون مجسدة فى المعبود الذى تداعى إلى خاطره ؛ والذى يصبح لذلك بكل بساطة ، إلها ، له ؛ وسأعود إلى ظاهرة الوحدانية المشوبة فى الفصل السابع . ولكن من الممكن تصور أن الاسم الذى أراد معطيه أن يتركه دون تحديد لأى من المعبودات التى لا حصر لها هو المسئول عن الولادة الناجحة والنمو السليم للطفل ؛ وسأعطى فيما يلى أمثلة لهذا الاستعمال غير المحدد للكلمة. ونظراً لأن الكتابة المصرية قبل عصر العمارنة لم يكن فيها أداة تعريف أو تنكير ، لذا يمكن دائماً ترجمة ، نثر ، بأنها ، إله أو (أى) إله ، . ومهما يكن ذلك ، يمكننا أن نستخلص

إحدى الترجمات للأسماء الشخصية القديمة ونقيسها بنظائرها الأحدث فنجد أن كلمة نثر « إله » لاتعنى إلهاً معينا ، له مرتبة أعلى من الآلهة الأخرى .

وهناك طرق أخرى تحل فيها الأسماء الشخصية القديمة محل الاسم الحقيقى للمعبود مقرونة ببعض الألقاب أو الأوصاف مثل « الحى » ، و «العظيم » وهلم جرا . وهنا نجد تركيبتين بكلمة نب nb « سيد » لعل أفضل فهم لها فى عبارات نبى nb. j « سيدى » ، واج نب W<u>d</u> - nb « سيد (ى) الذى يتألق » (٤٦٢)(٥٢) أو برى نب Prj - nb « سيد (ى) الذى ينطلق » (٤٧٧) . ولا يزال استعمال الضمير الشخصى المشير إلى المعبود أكثر اختصاراً وأقل دقة مثل : إإى إن إف Ij - n - f « هو قد حضر » (٤٠٦) ، عنخ إف « هو يحيا » (٤٥٢) ، رچى إف R<u>d</u>j - f « هو منح » (٥٦٢) أو حتب إف Ḥtp - f « هو راضٍ ») (٥٨٧) .

فى كل هذه الحالات ، التى يعود تاريخها إلى بداية الألف الثالثة قبل الميلاد ، يجب ألا نفكر فى كلمة « هو » بالمعنى المسيحى أو فى معبود وراء الآلهة بل نفكر فى إطناب وإسهاب للإله الشخصى الذى كان فى ذهن مانح الاسم المصرى ، والذى شعر نحوه بامتنان . هذه العلاقة بين إسم المانح ومعبود معين تشرح أيضاً لماذا لم نجد تقريباً ، أسماء شخصية تتضمن الجمع « آلهة »(٥٣) .

واستكمالاً لصورة استعمال نثر فى مصر فى أقدم زمن تاريخى يجب أن أشير إلى اللقب الكهنوتى المصرى حم نثر ḥm - n<u>t</u>r « خادم الإله » الذى نشأ أولاً فى ذلك الوقت ، مع أشكال معينة مثل « خادم خنوم » أو « خادم الملك »(٥٤) . ومع مجىء الدولة القديمة نجد كلمة نثر فى اللقب عنصراً ثابتا ، لذلك تكون كاهنات الإلهتين حتحور ونيت « خادمات الإله » ؛ وهنا يتضح أن نثر هو أكثر المفاهيم المجردة عموماً التى تغطى العدد الوافر للدلالات المقدسة . ويكون « خادم الإله » دائماً هو الكاهن الأكبر ، بصرف النظر عن المعبودات (ويوجد العديد منها دائماً !) التى يخدمها نيابة عن الملك .

أدب المواعظ وكلمة إله :

وننتقل الآن إلى المجموعة الثانية من المصادر التى تستعمل فيها كلمة « إله » بالمعنى الذى يقرأ لأول مرة غير محدد ، فى « نصوص الحكمة أو أدب المواعظ »(٥٥). وهنا نصادف أحد نماذج الأدلة الرئيسية التى أوردها أنصار التفسير التوحيدى للديانة المصرية .

نجد فى الأمثلة السائرة لمعلمى الحكمة عشرات من التصريحات عن « الإله» التى يظن ، إذا أُخذت بمعزل ، أنها أتت من دعاية دينية لإحدى ديانات التوحيد . وسنقتصر على مجموعة مختارة لنصور أسلوب الأمثلة (٥٦) .

« لاتتباه بقوتـ(ك) . . . فلا نعرف ما سيحدث (ولا) ما سيفعله .

الإله عندما يعاقب » (من تعاليم كاجمنى) .

« لا تؤذ أحداً من البشر ، لأن الإله يعاقب بالمثل . . . . إن ما يخططه الإنسان لا يتم أبداً ، ولكن أوامر الإله هى التى تنفذ » (بتاح حتب ، المثل السادس ، جـ٢ ، ١١٥ ـ ١١٦) .

« الذى يسمع (= يطيع) هو الذى يحبه الإله ؛ والذى يكرهه الإله لا يمكنه أن يسمع » . (بتاح حتب ، الحكمة التاسعة والثلاثون ، جـ٢ ، ٥٤٥ ـ ٥٥٦) .

« احتفلْ بعيد إلَهك ، وكرره فى موعده (الصحيح) . فالإله يغضب إذا نُسى عيده . . فمن يقيمه ، سيجعل الإله إسمه عظيماً (آنى Ani ، ٣ ، ٣ ـ ٤ ، ٩) .

« إن إردباً أعطاك الإله إياه أفضل من خمسة آلاف تكسبها ظلماً »

(أمنموبى Amenemope ، الفصل السادس) .

« الإنسان طين وقش ، والإله مشيده . فهو يدمر ويبنى يومياً . يخلق ألف فقير

كما يشاء ، ويخلق ألف رئيس فى ساعة من حياته . كم يكون فرحاً مبتهجاً ذلك الذى يصل إلى الغرب (عالم الموتى) ويكون آمناً بين يدى الإله ، . (أمنمؤبى ، الفصل الخامس والعشرون) .

وتجنباً لتكوين صورة مشوهة من ذلك ، ومن بيانات كثيرة مماثلة عن كلمة «الإله» فمن الضرورى وضعها فى سياقها العام ؛ فى وقتها ومضمونها . إن «المواعظ» أحدث من الأسماء والألقاب القديمة التى أخذناها فى الاعتبار . وأقدم هذه التعاليم المحفوظ بعض أجزائها وضعت تقريباً فى عهد الملك خـوفو (٢٥٣٠ ق . م) ، وتُنسَب إلـــى « جدف حور » أحد أبناء خوفو . ولا تزال هناك موعظة لم تصل إلينا ، ترتبط باسم الحكيم إيمحتب Imhotep المهندس العظيم لأول هرم مدرج فى سقارة (٢٦٠٠ق . م) .

وفى قائمة تأريخية للدولة الحديثة سُمى إيمحتب « أقدم معلم للحكمة » ، ولا توجد شواهد على وجود أى أدب مواعظ قبل زمانـــه ، أى فى عصر الأسرات المبكر ؛ وذلك لأسباب مختلفة تتصل بتطور الكتابة وبناء الدولة مما يقلل جداً احتمال وجود أى منها[٥٧] . ويبدو لذلك أن أسلوب كتابة « المواعظ »أنشىء حوالى ٢٦٠٠ ق . م فى وقت أقدم[٥٨] عندما كان يوجد فعلاً تقليد أو عادة منذ قرون عديدة ، حيث كانت تستعمل فى الأسماءُ الصحيحة والألقابُ كلمةَ نثر كدلالة عامة أو غامضة عن قصد لبعض المعبودات الخاصة .

وتثير هذه النقطة البسيطة المتعلقة بالترتيب الزمنى الشكوكَ فيما إذا كان معلمو المواعظ قد أعطوا لكلمة نثر معنى مختلفاً تماماً ـ أى معنى توحيديا واضحاً . وكما رأينا فى الفصل الأول أن هذا التفسير دافع عنه علماء المصريات الأوائل والمحدثين مثل « دريتون » و « سونيرو »[٥٩] ، فلقد عبر « دريتون » عن التوحيد بقوله « عقيدة التوحيد ، فى الواقـع ، محصـورة فى نصوص الحكمة »[٦٠] . ويجب ، الإشارة إلى أن هذا الرأى لا يؤخذ به فى جميع الأحوال ، « فمورنتز » ، مثلاً ، يعتبر أن الآلهة

المحلية ، الوثيقة الصلة بالموضوع كانت ، مفهومة ضمنياً عند الكلام عن ، إله ، بدون استعمال اسم خاص ،[٦١] . ولكى نجد طريقاً بين هذين الرأيين المتعارضين تماماً يجب أن نفحص المادة الأولية أى نصوص الموعظة نفسها .

ويمكن إنجاز هذه المهمة باختصار تام مادام ، چوزيف ڤيرجوت ، قد جمّع البيانات الخاصة عن الإله والآلهة فى نصوص الموعظة فى محاضرة بعنوان ، La notion de Dieu dans les livres de sagesse egyptiens ، (رقم ٥٦ أعلاه) ، والتى ألقيت عام ١٩٦٢ فى مؤتمر ستراسبورج عن أدب الحكمة فى الشرق الأدنى القديم . وقـــدم ، ڤيرجوت ، نقدا مفصلاً لفكرة ، دريتون ، عن الوحدانية المصرية ، وسجل فى ملحق مفيد كل فقرات نصوص المواعظ المصرية ، التى وردت فيها كلمة ، إله ، بصفة عامة ، ، آلهة ، فى الجمع ، أو إلها خاصا . وفى هذا المجلد الشامل قام ، چورچ پوزنير ، و ، جارنو ، بوصف نص لموعظة جـديـدة مـن العصــر المتأخـــر (Papyrus Brooklyn 47 . 218 . 135 ص١٥٣ ـ ١٥٧) وهـنا أيضـــا ، أشار ، پوزنير ، إلى ظهور پانثر p^{3}ntr ، الإله ، (بأداة التعرف فى ذلك التاريخ) جنباً إلى جنب مع بعض الآلهة المعينة مثل رع ، وحورس ، وتحوت ، وسيا Sia أو مجموعة التاسوع الكاملة ، واستدل على أن ، فى العبارات الرسمية ، يتضح أن المضمون تعددى الآلهة ، . (ص١٥٦)

لقد حاول ، دريتون ، أن يحافظ على تفسيره التوحيدى لكلمة نثر بالرغم من التطابق الهام فى الاستعمال ، وتبعه ، ڤيرجوت ، فى ذلك . ويفترض كلا العالمين أن المصريين الحكماء حاولوا فى نصوصهم مراعاة عبادة الناس لأكثر من إله تماماً مثل التوحيد الفلسفى .

والاعتـراض الحالـى على هذا التفسير أن هذه النصوص لم تكن موجهة أبداً إلى ، العامة ، ، حتى وإن أصبح قليل منها واسع الاستعمـال فى مـدارس الكتـابة فإنها توجه إلى تلميذ وحيد يسمى فى المصرية ، ابن ، المعلم ، أو على الأكثر ، مجموعة

تلاميـذ المعلم الحكيم ، فلا يحتاجون ، لذلك ، إلى صفة مزدوجة من هذا النوع .

وليست هذه هى الخلاصة الفاصلة . فالنقطة الأكثر أهمية هى أنه بينما يعمل معلمو الحكمة ، كسلطة يتكلمون عن مجرد « إله » ، لم يكن هناك ما يمنعهم من الاستشهاد بمعبودات عديدة من مجمع الآلهة فى عبارات فريدة فى صياغتها الرائعة بكل معنى الكلمة . وفى تعاليـم « بتاح حتب » يمكن للمرء أن يجد « زمن أوزوريس The time of Osiris أو « خادم حورس » الذى كان ابناً مطيعاً كما فى عبارات محددة . ولكن فـى تعاليـم « مريكارع Merikare » الأحـدث نوعـاً مـا ، يظـهـر « أرباب الأبدية » و « القضاة » فى العالم الآخر فى صيغة الجمع فى غير إبهام وغموض . حتى جمع « آلهة » استعمل مرة واحدة (١ ، ١٤٠) ، وذكركذلك « الذى جاء مع أوزوريس » (١ ، ٤٢) ، ولا يوجد تفسير واضح يبيِّن لمَ يجب أن تكون هذه العبارات أشياء مسلماً بها للعقيدة العامة بين الشعب .

إن استعمـال كلمـة « إلـه » فى المفـرد من حين لآخـر فـى تعاليـم « مريكارع » لا تزال تعطى معلومات أكثر . وفى نقاط عديدة يلجأ المؤلف (كما يفعل آنى فيما بعد) إلى الأداء الصحيح لعبادة « الإله » ، ومن الواضح أنه يقصد بهذا مختلف معبودات الأرض ، وفى مصر لم تكن هناك عبادة أو معبد أو كهانة لنثر بجانب أو وراء المعبودات التقليدية أكثر من وجود فكرة « إله مجهول » . ويصدق الأمر بالنسبة للوصف المشهور فى تعاليم المتوفى البار ، الذى بُرِّىء فى حساب الآخرة . والتـى تعتـبر أقـدم ما ذكر فى وضوح كامل عن المحاكمة : عندما قيل عـن المتوفى أنـه « مثل (الـ) إله » فى العالم الآخر ، ومن المؤكد أن كلمة نثر لا تشير إلى « إله الفلاسفة » . وسأعود فى الفصل الرابع إلى أن الإنسان « على هيئة (snn) الإله » تلك العبارة التى ظهرت لأول مرة فى هذا النص .

وفى التعاليم التالية ، والتى جاءت على لسان الملك « أمنمحات الأول »، مؤسس

الأسرة الثانية عشرة نراه يحظى بتأييد إله الحبوب وإله الفيضان . وفى فقرة أخرى نجد تلميحاً إلى المركب ذى الثلاثة صوارٍ الذى ينتقل فيه إله الشمس عبر السماء . كما توجد إشارات أسطورية مماثلة فى نصوص التعاليم الأحدث ، ويزداد فيها عدد المعبودات فى الدولة الحديثة والعصر المتأخر ، وذلك بلاشك ، نتيجة للتغيرات فى النظرية اللاهوتية التى أدت إلى تأكيدات كبيرة على الصور المرئية(٦٢) .

إن المصطلحات الفنية الشديدة الخلط والمستعملة على يد معلمى الحكمة الوعاظ المصريين (مثل « إله » و « آلهة » ، وأسماء الآلهة الشخصية ، وإشارات أسطورية) لاترى « توحيداً » كامل التحديد فى نصوصهم ، وسأراعى فيما يلى ما إذا كان واجباً على المرء أن يتكلم بإحساس أضعف مع « أوتو » عن « اتجاهات توحيدية » فى هذا الأسلوب الأدبى لتصوير الحياة اليومية ، اتجاهات لم تنشأ عن شمولية العدد الوافر فى آلهة عقيدة التعددية . ويجب أن يلاحظ المرء أولاً أن الديانة المصرية التى احتفظت بهذا العدد الوافر من آلهتها الى النهاية لم نجد فيها أبداً إيماناً توحيدياً حتى فى تعبيراتها المشوبة « فلسفيا » إلى حد بعيد . ولم يتردد قائلو التعاليم من « زمن بتاح حتب إلى عصر النصوص الديموطيقية أن يستعملوا الجمع « آلهة » من وقت لآخر أو أن يشيروا إلى تعدد المعبودات بمعنى الإضافة الأخيرة الدالة على الجمع(٦٣) . ولا تقدم نصوص التعاليم تأكيداً بالوحدانية داخل الديانة التى كانت معترفاً بها فقط أثناء فترات خاصة وعلى يد أفراد معينين . وكانت مثل هذه العقيدة التوحيدية مؤيدة من أخناتون فى المرحلة الأخيرة من إصلاحاته ، ومعارضة لمعتقدات الناس فى ذات الوقت . (انظر الفصل السابع ، التذييل الثانى) . ولا تستطيع وحدانية من هذا النوع أن تلائم استعمال كلٍ من المفرد والجمع للآلهة كما يتضح فى حالة أخناتون . إن تفضيل معلمى الحكمة اللافت للنظر للقب أو المعنى غير المحدد لكلمة نثر فوق أسماء الآلهة الشخصية يحتاج بكل تأكيد إلى شرح . ويمكننا أن نستخدم كنقطة بداية ملاحظة هامة « لـڤيرجوت » (« La notion de Dieu ، ١٦٣) فنجد أن « أمنموبى »

الذى أرخت الأبحاث الحديثة لتعاليمه بعصر الرعامسة كان يشير بصفة واضحة ومستمرة لتحوت ، كإله للكتابة وبالتالى للأدب والحكمة ، وفى الحالات الأخرى ، ذكره بشكل غير مباشر بالاستشهاد بمظاهره مثل الطائر أبو منجل ، والقرد البابون ، والقمر .

واذا ما درسنا بعناية ، وهذه الأمثلة فى ذهننا ، يسهل أن نلاحظ أن كلمة نثر فى العديد من نصوص التعاليم لها معالم شمسية واضحة مما يؤدى إلى الشك بأن إله الشمس هو المقصود . فمنذ مرحلة متأخرة فى الدولة القديمة كان إله الشمس يُعبد تحت أسماء مختلفة كأهم معبود وكخالق ، وحافظٍ لكافة الكائنات الحية والأشياء . وفى ضوء معلوماتنا عن مجالات أخرى للديانة المصرية نجد أن وصف النثر فى تعاليم مريكارع بأنه خالـق وحافـظ للحياة ، وتصوير الكائنات الحية بأنهـــا « صور » أو « أشباه » (snn) للمعبود[٦٤] تناسب إله الشمس فقط . وقد حوّل التمحيص الأخير لنصوص الحكمة هذا الشك إلى يقين . فيقــول « آنى » فى إحدى حكمه عن كيفية التصرف الواجب أمام « الإله » عندما يكون فى موكبه ، وقبل المزيد من النصح لملاحظة المعبود ، نجد تلك الجملة : « (إن) إله هذه الأرض هو الشمس فى الأفق ، وصوره فى الأرض . »[٦٥] وكمثل مؤلف التعاليم « لمريكارع » ، الذى يعطى توجيهات خاصــة للسلــوك أمــام « الإلــه » فى العبــادة لا يقصــد « الحكيم آنى » بنثر « إله الفلاسفة » ، بمعنى من هو مجهول للجماهير ، بل يقصد إلهاً معيناً له خصائص شمسية ، الذى يعبد فى الطقوس ، ويمكن رؤية الجميع له فى مواكبه ، ولا يحتاج الأمر أن يكون إله الشمس القديم رع ، لأن آمون ، وبتاح ، وأوزريس ، وخنوم وأغلب الآلهة الكبار الأخرى وحتى الإلهات فى مصر ، فى الدولة الحديثة يمكن إدراكها كمعبودات شمسية . وفى نص الموعظة المتأخر فى بردية بروكلين يبدو بوضوح أن نثر هو رع[٦٦] . ويستعمل أمنموبى الاسم وألقاباً متعددة لإله الشمس . وفى تعاليم « عنخ شيشنق » المكتوبة بالديموطيقية ، يوجد ابتهال فى العمود رقم ٥

يقول « إذا غضب رع من أرضٍ ، إذن . . . » مع استعمال الاسم القديم لإله الشمس أكثر من عشر مرات على التوالى(٦٧) .

وما دام لا يوجد أساس لافتراض أن آنى أو أحداً من أسلافه وضع لأول مرة استعمالاً جديداً لكلمة نثر « إله » ، فمن الممكن أن تكشف هذه الكلمة (نثر) فى نصوص التعاليم الأقدم عن إله الشمس رع أو إله خالق آخر (ابتداءً من أواخر الدولة القديمة وما بعدها ، كان لكل الآلهة الخالقة خصائص وألقاب شمسية) وعندئذ ، يحق للمرء بطبيعة الحال أن يسأل لماذا يقتصر معلمو الحكمة ، دائماً على تسميته « الإله » أو « إلهك » أو « إله هذه الأرض » بدلاً من رع وآمون وبتاح . ويجيب « ڤيرجوت » (" La notion de Dieu " ١٦٧)أن الآلهة المتعددة الأشكال بالنسبة لهم ، بأسمائهم الشخصية هى مظاهر وأقانيم " الواحد " الذى يسمونه نثر أو طبيعته البشرية والإلهية . ولكن إذا سلمنا بهذه الإجابة لوجب أن نفترض أن مفهوم نثر هو مفهوم غامض غير محدد لأنه يشير من جهة إلى المعبود المؤلّه فى العبادة (تعاليم مريكارع ، وآنى ، وبردية بروكلين ، ٤٧ ، ٢١٨ ، ١٣٥) ، ويشير من جهة أخرى إلى الجوهر المقدس الفريد الذى كشف نفسه فى العبادة .

وطالما أننا سنقتصر على نصوص التعاليم فقط ، فإن اجابة « ڤيرجوت » وتفسيره الذى يحاول فيه أن يخفف من التجاوز المزعج وغير المستساغ فنياً أو جمالياً للتوحيدية والتعددية فى العقيدة الذى يفسره « دريتون » ، يبدو ممكناً تماماً . وقد حدثت لعدة مرات فكرة أن كل الآلهة هى صورة وأقانيم أساسية لإله آخر ، وذلك فى النظام اللاهوتى المصرى والقصائد الشعرية الدينية ، خاصة فى الدولة الحديثة . ومثال ذلك ، " ابتهالات لرع " المكتوبة فى المقابر حوالى ١٥٠٠ ق . م والتى يتضرع فى إحدها إلى إله الشمس فى « جميع أشكاله » . وفى هذه الحالة ، نجد أشكالاً مناسبة للعالم الآخر . لذلك ، فإن جزءاً من مجمع الآلهة يقدم ، مجموعة من المظاهر المتباينة لإلهٍ مفرد للشمس . (٦٨) وتوجد أيضا ترانيم عديدة نرى فيها

كل المعبودات كصور للإله الواحد الخالق الذى تقدم إليه الابتهالات . وبـذلـك يضـع « فيرجوت » ظاهرة يعلن صحتها فى الديانة المصرية والتى سأدرسها بتفصيل أكبر فى الفصل السابع تحت عنوان « وحدانية مشوبة » .

من جهة أخرى لا يمكن استبقاء تفسير « فيرجوت » . فالإله الواحد الذى يُظهر نفسَه فى عدد ضخم جداً من الأشكال وفى غيرها من الأسماء المقدسة له دائماً اسم تقليدى خاص سواء أكان رع أو آمون أو بتاح أو غير ذلك . بل حتى أخناتون قد سمَّى إلهه الوحيد « آتون » Aten ولن تعنى ببساطه « إله » أبداً ، بل إنه فى الحقيقة ، كما سنرى كان حذراً بكل وضوح من تصوير نثر وتجنبه أو استبداله قدر الإمكان . وعندما افترِضَت ، بعد عصر العمارنة ، الوحدة الثلاثية الأجزاء للإله للمرة الأولى فى ترتيلة لآمون محفوظة فى متحف ليدن فلا يقـول النص « الإله يكشف عن نفسه فى ثلاث صـور » وانما استخدِم الجمع : « كل الآلهة ثلاثة وهم آتون ، ورع ، وبـتاح . . . إسمه مختفٍ فى آمون ، ومحسوس فى رع ، وجسده بتاح (٦٩) وهى صيغة جمع استؤنفت ثانية بمقطع ملحقٍ مفرد (وهو ضمير المفرد الغائب) .

وللآن لم نجد أمثلة فى النصوص المصرية باحتمال أن يكون الإله الواحد الذى هو وراء الآلهة يشير ببساطة ووضوح إلى نثر « إله » . ولذلك ، فإن افتراض أن معلمى الحكمة يقصدون بنثر « إله » علماء اللاهوت الواحد الأعلى يصبح مشكوكاً فيه أكثر ، ولا نقول غير قابل الاحتمال ، حتى وان لم يسهل دحضه بشكل صارم ولكننا برفضنا لهذا التفسير نواجه ثانية بالسؤال عن سبب استحضار نصوص التعاليم لكلمة « إله » اكثر بكثير من أى اسم صريح لإله .

ولكى نجد حلاً وتفسيرا كافياً سنبدأ بسياق الكلام الاجتماعى لأدب المواعظ بين المصريين . إن نصوص التعاليم ليست رسائل فلسفية ، ولا تقصد أن تعطى تقارير واضحة محددة عن الإله والعالم ، « وأشياء ثابتة » ؛ وانما هى موجهة إلى التلميذ

الذى يعرفونه بحالة الحيـاة الدنيا ، ويعطونه معلومات عملية ونصيحة واقعية عن السلوك الواجب اتخاذه .

والقضية هى كيف يجب أن يتصرف المرء فى مواقف معينة واقعية ، ومحددة بدقة فيما يتعلق بكائنات بشرية تزامله ـ من رؤساء ، وزملاء ، ومرءوسين ـ وكذلك أمام الآلهة . ولم يكن الأشخاص الذين يتحركون فى مجالات رسمية والذين كانت توجه إليهم التعاليم يهتمون فقط بآلهتهم المحلية ، بل بمجموعة متنوعة من المعبودات. ويمكن أن تكون الواجبات الملكية قد أخذتهم إلى أبعد مقاطعة فى الدولة أو حتى فى الخارج ، وبالتالى إلى المناطق الواقعة فى العادة تحت النفوذ القوى لمعبودات مختلفة تماماً . وحتى المعبود الرئيسى لذلك الوقت يمكن أن يتغير مع ملك جديد أو مدة إقامة ملكية جديدة ، وفى الدولة القديمة لم يكن هناك لا معبود رئيسى ثابت ولا معبود ثابت لفترة ملكية .

وكقاعدة عامة ، لم يكن الموظفون المصريون يحتاجون إلى أن يحتكوا فى عملهم علانية أو سراً بمجمع الآلهة ، ولكن بمعبود واحد خاص والذى قد يتغير من موقف لموقف . ولذلك كان معلمو الحكمة نادراً ما يستعملون الجمع « آلهة » ، ويستخـدمون اسما صحيحـاً مقدساً ، مثل خنوم فقط عندما يقصـدون خاصية معينة أو نشاطاً لذلك المعبـود فى صورته البشرية على دولاب الخزاف . وإلاّ لجـأوا إلى كلمة « إلـه » المبهمة ، ليس بغرض وصف إلهٍ له أعلى مرتبة والمجهول بطبيعته بل كتعبير طبيعى يشمل أى معبود فردى ، وبالتالى أى موقف خاص قد يواجهه المريد ثم الموظفون الرسميون .

ويمكن لتعبير مثل « الإله خالق البشرية » أن يكون شائعاً إذا ما رغب المرء فى أن يخاطب بتاح أو رع أو خنوم بالخالق ؛ ومن ناحية أخرى فإن عبارة « بتاح خلق البشرية » كان لها تأكيد كهنوتى ذو جانب واحد ، مما يمكن أن يدعى شرعية فقط

فى المضامين الخاصة . وطبقاً لمركز معلمى الحكمة فى الدولة حيث كان كل الأوائل منهم وزراء ، أى أعلى الموظفين الرسميين ، وطبقا لأهدافهم فى كتابة النصوص ، لم يستطيعوا أن يقيدوا أنفسهم بدعاية متميزة لعبادةٍ ما . و « الإله » الذى يشيرون إليه هو إله يمكن أن يخاطبه الشخص فى موقف معين ، أو كما قرر بشكل واضح « هنرى فرانكفورت » سنة ١٩٤٨ بقوله : « إن الإله لابد أن تعتمد عليه فى هذه الحالة » (٧٠) .

وفى حالات نادرة ، كما هو الحال مع آنى وعبارته « الشمس فى الأُفق » لم يترك الحكماء المصريون أحداً يشك فيمن يعنون « بالإله » المبهم ولكن عادة ما تُترك الإشارة غير واضحة عن عمد . واذا ما حررنا أنفسنا من الأهواء التوحيدية فلا نحتاج بعد ذلك إلى افتراض وجود استعمالات مختلفة بالكامل لكلمة « إله » . وبالإضافة إلى وجودها فى نصوص المواعظ ، تشاهد الأسماء الشخصية والألقاب ، والاستعمال العام غير المحدد فى أنواع أخرى من النصوص ، مثل دراسة أصل وأشكال الأسماء لأمنموِنى .

هذه القائمة التصنيفية الخاصة بالدولة الحديثة تُقدِّم نصوص المواعظ كعمل تعليمى ، ويقصد بها أن تسجل البيان المفصل الكامل لمظاهر الكون. وفيها يرد المصطلح العام «إله» على رأس قائمة الكائنات الحية ويلحق به المؤنث « إلهة »(٧١) .

والمقصود هنا ، بالطبع ، هو كل كائنات العالم المقدسة (مقسمة حسب الأجناس) ؛ والتى لا تحتاج إلى تسجيلها شخصياً ـ وان حدث فدراسة أصل وشكل الأسماء تمتد إلى مالا نهاية . إن كلمة « نثر » هى المفهوم العام المجرد . فكل إله هو « نثر » ، وتوضع الكلمة من وقت لآخر كلقب مع الاسم الصحيح للإله (٧٢) .

واذا نجا فرد من خطر ، وأراد أن يتقدم لأى معبود بالشكر فإنه يخاطبه « إلهاً » بصفة عامة أيا كان أو يقدم قرباناً للآلهة جمعاء ، وتوجد أمثلة عديدة لهذا العمل فى

قصة بحار السفينة المحطمة ، وقصة سنوهى Sinuhe . ويتضح من مجموعة الجعارين المنقوش عليها حكم دينية أن استعمال كلمة « إله » يميل إلى توسيع شرعية الحكمة(٧٣). وفى النصوص الجنازية يحيد الموتى أحيانا عن الإستعمال العادى ولا يعيِّنوا هويتهم بمعبودات معينة . وتضم التعويذة رقم ٤١١ من نصوص التوابيت العديدة عبارة " الإله " هو إسمى الذى لا أنساه . هذا الاسم يخصنى » (نصوص التوابيت ، جـ٥ ، ٢٣٦ ـ ٢٣٨) (CT. V,236 - 38) ، و بالإضافة إلى ذكر أسماء معبودات معينة ، يرغب الميت فى أن يثبت أنه واحد منهما بتسمية نفسه « نثر » .

وفى كتابات السير الشخصية المنقوشة فى المقابر المصرية منذ الأسرة الرابعة وما تلاها ، يخاطب الميت موظفى أو كهنة المقر الملكى الذين يحتمل جداً ألا يعَنوا شيئاً كثيراً لدى إلـهه الخاص المحلى ، الذى يجب أن يضعه فى خاطره .

وتفيدنا هنا الشرعية العامة لكلمة « نثر » تماماً كما فى كتابات السيرة الذاتية للموظفين حينما يشيرون إلى « الملك » الذى يخدمونه ، دون ذكر اسمه ، ويجب أن نرجع دون تحفظ إلى الرأى الذى كوّنه "هرمان كيس" عام ١٩٤١:

« وفى رأيى أن الابتهالات العامة « للإله » والموجودة فى نصوص الحكمة منذ بتاح حتب وما بعده لا تكشف عن شىء بالنسبة لهذا الاعتقاد الخاص [أى « الوحدانية الأولية » ليونكر] . ويضع هذا النص الأدبى الصفة الشرعية العامة لكى لا يقصد المتحدث إلى أن يُقلق أى إلـه محلى كان قد تم تثبيته بنظام محلى [لاهوتى] . لذلك ترمز كلمة " إله " ببساطة إلى (أى) إله «. . . فضلاً عن وجود أمثلة عديدة على ذلك فى النصوص المصرية . .. حيث لم يُقصَد فيها الإله الأعلى المجهول ، ولكن المؤلف أحس بأهمية ضرورة ترك المستمع حراً ليختار أى إله خاص ، فهِم هو أن كلمة « إله » تقتضيه ضمنا(٧٤) . »

وكانت حجة " كيس " موجهة ضد نظرية الوحدانية الأولية المصرية التى اقترحها " هرمان يونكر " بتأثير من الأب" شميدت " . ولكن كما أشار ، پيير مونتى ، فى مناقشة محاضرة " ڤيرجوت " فى ستراسبورج (٧٥) تكاد تتطابق مع فكرة ، دريتون ، و ، ڤيرجوت ، عن وحدانية خاصة لمعلمى الحكمة المصريين .

وقد أظهرت دراستنا للمصادر أن المصريين قصدوا بكلمة ، نثر ، ، أى إله ترغبه ، . وأحيانا ما يكون ذلك إلهاً خاصاً مثل آمون ، ورع ، وبتاح . . وهكذا وفى تلك الحالة يضاف إليه عادة اسم الإشارة . ففى كتب العالم الآخر يسمىٌ إله الشمس غالباً ، هذا الإله ، أو ، هذا الإله العظيم ، . وفى حالات أخرى ، تستعمل كلمة ، إله ، عندما يختار السامع أو القارىء نفسه إسما صحيحاً خاصاً مكان المفهوم العام ،لنثر، ، ولكن دون أن يستثنى الاحتمالات الأخرى ، أى جميع الأسماء الباقية للآلهة .

إلى هذا الحد ، لم يكن ممكنا إثبات فى أى مثال ، ولا حتى فى نصوص التعاليم ، أن المفهوم المصرى لكلمة ، إله ، إما ، الأوحد ، - بدون وجود أى إله آخر - أو ، الواحد ، و ، أعظم الآلهة ، . وعلى عكس ما تؤكده باستمرار الاصطلاحات غير المحددة المعنى ، لم يتضمن المفهوم المصرى للإله أبداً إشارات توحيدية باصطلاحها الفنى ؛ وحتى الإشارات التوحيدية أو التعددية لا يمكن تحديدها بشكل مؤكد فى استعمال كلمة ، إله ، . ولا تؤثر هذه الملحوظة فى موضوع ما إذا كان من الواجب اعتبار ، الإله ، عند معلمى الحكمة إلهاً توحيديا بسبب صفاته . وسنناقش هذا السؤال فى الفصل الخامس عندما نعود إلى خصائص المعبودات المصرية . وسأحتفظ أيضا لهذا الفصل بدراسة ألقابه مثل ، الإله الأعظم ، ، و ، الإله الأوحد ، مقيداً نفسى فى هذه اللحظة باعتبار المفاهيم الأساسية ؛ إذ يتطلب إثبات ماهية ، نثر ، أن ندرس كل مظاهره .

تعبيرات أساسية أخرى للقوى المقدمة :

لما كانت كلمة « نثر » تظهر فى أقدم مادة مكتوبة فى متناول أيدينا فقد أصبح من المتعذر إثبات وجود التعبيرات القديمة للقوى المقدسة، وكل ما اقترِح منها فهو حْدسى تخمينى. وقد رغب « ڤولفجانج هلك »، مثلاً ، أن يرى فى كلمـة «باو $b^3 w$ ، تحديد أقدم قوى إلهية محلية local numina بسبب استعمال الباو $b^3 w$ ، لأرواح (كما كانت تترجم عادة) بوتو ، وهيراكنوپوليس وهليوپوليس ، وهرموپوليس (٧٦) ٠

وكانت هناك تفسيرات عديدة لهذه «الأرواح» ، فقد اعتبرها « زيته » أنها كانت ملوكاً قديمة متوفاة لهذه الأماكن(٧٧)، بينما كانت بالنسبة «لكيس» ، مجموعات معينة قديمة جداً لمعبودات هذه الأماكن التى لم يحّدد عددها أو طبيعتها» (٧٨) ، لذلك فهو لايرجع هذه التعبيرات إلى الملوك . ومن ضمن أحدث التفاسير نجد تفسير « لويس چابكر »(٧٩) قريبا من تفسير «زيته» ؛ بينما تؤكد «إلسكى مارى ڤولف ـ برنكمان ، (٨٠) من ناحية أخرى ، وجهة نظر «كيس»، ولعل تفسيرها هو الأكثر اقناعا . ومنذ نصوص الأهرام (Pyr § 1649) يبدو أن تاسوعَىْ الآلهة يكونان جزءاً من « أرواح » هليوپوليس ، بينما فى نصوص التوابيت تدخل المعبودات المشهورة فى مختلف الأوراح (٨١) وحيث أن « الباو » كائنات شخصية لذلك يجب أن نذهب إلى أن تكـون « كائنات مقدسة » بمعناها الأوسع الذى يتطابق أحياناً مع كلمة « الآلهة »(٨٢) .

ويوجد استعمال أقدم لكلمة « باو » التى نشاهدها فى الأسماء الشخصية للأسرات المبكرة ، وتتكرر بشكل أكثر فى الدولة القديمة(٨٣). وجرت تصريحات حول كلمة « باو » المجردة لآلهة معينة مثل (خنوم ، وبتاح ، وسكَّر) وإلهات مثل (حتحور ؛ وسخمت) ، وحول « الباو » الخاصة بالكا وبالملك(٨٤) . هذه الباو يمكن أن « تتجلى بنفسها »خعى (h i) ، وتعني فى كل الأمثلة الواضحة قدرة على التأثير نابعة من

المعبود ، وكان لها فى البداية تأثير إيجابى تماماً على العالم ؛ ولكن فى الأزمنة المتأخرة أصبحت غالباً سلبية أكثر فأكثر . ففى عصر الانهيار الأول الذى حل بمصر لايستطيع مؤلف تحذيرات «ايبور Ipuwer ، أن يتبين «باو» الإله الخالق ، بينما نجد قائد إحدى الحملات فى الأسرة الحادية عشرة يعزو نجاحه إلى « باو » الإله « مين Min »[٨٥] . ومن ناحية أخرى يتسبب باو الإله فى الدولة الحديثة فى عاصفة مدمرة مسجلة على لوحة للملك أحمس[٨٦] ، وتعنى الباو بوضوح تام فى الدولة الحديثة والعصر المتأخر « غضب » أو «غيظ» المعبود[٨٧] كما تعنى بالقبطية أخيرا « تصرف عنيف ، وإجرام »[٨٨].

إن المعنى الأصلى لباو لابد أنه كان أكثر تحديداً ودقة مما هو متضمن فى طرق ترجمة fame بمعنى «سمعة» أو «شهرة» أو كلمة بمعنى « قيمة » أو « اعتبار » أو « احترام » ، وكما هو فى كثير من الأحوال ، لعل من المستحيل أن تجد كلمة مرادفة بدقة فى لغة حديثة . والترجمة بمعنى « قدرة» « might » أو « إرادة » أو « تصميم » أو « عزم » « will » ، أو ماهو أحدث منها مثل« creative power » , « energy » « طاقة ، وقوة خلاقة ومبدعة » (كما ذكر " ڤولف - برنكمان ") لا تتفق مع كل الأمثلة، وتتوافق إلى حد ما مع المعنى الحقيقى للكلمة المصرية. ويبدو أن كلمة « باو » تعنى دائما « جانباً فعالاً ، مرئياً للذات الإلهية ؛وأداة نقل » ، كما هو أيضا سبب أفعال الآلهة كمثل النشاط المرئى الذى يعد صفة هامة فى مفهوم « البا » « ba the »[٨٩] ، ولقد ترادف هذا الفعل مع الشخص ، حتى أنه كان يرمز غالباً إلى المعبودات بعبارة « باو » غالباً منذ البداية المبكرة . وهناك تطور مشابه فى مفهوم كلمة « سا z » بمعنى « حماية سحرية » وكان ذلك من أعمال الآلهة فى الدولة القديمة[٩٠]. أما تسميتها « بالعصى السحرية » « magic wands » فى الدولة الوسطى فتعنى الأرواح الحارسة المرسومة على هذه الأشياء وتتعاقب مع كلمة نثرو « لآلهه »[٩١]، وليس بمستغرب أن بعض الاصطلاحات التى تطلق على المتوفى مثل

«خعوw ᶜh ¹ الأرواح المجيــدة » أو «جعتيو d̲ctjw» « سكان J » العالم الآخر تتقاصر أيضا فى هذه الدائرة من المفاهيم التى يمكن استعمالها مكان بعضها البعض لأن الموتى يسمّون « آلهة» منذ الفترة المبكرة وما بعدها .

وبعد « نثر » نجد أن كلمة سخم s̲hm هى أكثر المصطلحات المصرية التاليةأهمية للآلهة ، وتترجم عادة « قوة » مما يثرى تداعيات مع تعبير «القوى الإلهية » المستخدم فى الدراسة التاريخية للديانات ، وتقودنا إلى أكثر الأسئلة خلافا عما إذا كـانت هناك « قوى » قبل أن توجد « آلهة »(٩٢) . ولايمكن لتحليل المصطلحات الفنية أن يحل هذه المشكلة ، وأقصى ما يمكن أن نقولة أن كلمة « سخم » ترد فى النصوص المصرية المبكرة مثل كلمة «باو» و«نثر» ؛ولذلك لايمكن التيقن ممن هى أقدم أو أحدث من الأخرى . وقد درستُ فى كل مكان التطور الأخير لمعنى كلمة « سخم » والتى تساوى معنى « صورة» (إله) فى الدولة القديمة(٩٣) . ويبدو أن أقدم الأمثلة الواضحة لكلمة «سخم» تشير مثل كلمة «باو» إلى فيض نشط للآلهة أو قدرة خـارقة تتجسد فى « قوة غير مجسمة(٩٤) يمكن أن تتعلق بأى معبود شخصى ، وبشكل إضافى نراها فى الصولجان « سخم » الذى يمسكه كبار رجالات الدولة كرمزٍ للسلطة . وبقدر ما يصبح المتوفى « إلها » يكتسب أيضا قيمة بأن يكون « سخم » (Pyr §§ 752b - 753a) وفى نصوص الأهـرام ، توجد عـبارات عديدة متشابهة عن البا وسخم أى « قوة » « أو قدرة »(٩٥) ، ويبين اسم الإلهة سخمت أنها « أقوى واحدة » بينما اكتسب آمون فى العصور اللاحقة فى دوره كإلهٍ أعلى لقباًمشابها (أقوى الأقوياء أو أقدر القادرين)(٩٦) . وتملك نفس القوة فى الإله العدو ستِ أثراً سلبيا(٩٧) . وما دامت كل المعبودات تملك خصائص كونها «سخم »، فإن جمع الكلمة يمكن أن يتبادل مع الجمع « آلهة» (٩٨) ، ولاتوجد حتى عصر البطالمة حالة واضحة بمجرد استعمالها لمجموعة خاصة من المعبودات ذات مركز محلى خاص(٩٩) . وصور المعبودات موضحة بمجموعة من المصطلحات الأخرى الموسعة ، وهى التى سنناقشها فى الفصل الرابع .

كلمة ، مقدس ، كصفة :

منذ زمن نصوص الأهرام فى الدولة القديمة وما بعدها ، أصبح عدد كبير من الكائنات والأشياء ، مقدسة ، ، وذلك باستعمال صفة ، مقدس ، أو الفعل الصفة ، يكون مقدساً ، نترى (nṯrj) وهذه بالطبع صفة لكل المعبودات ، ولكن مع سخم نجد بعض المعبودات ، مقدسة ، بدرجة أكبر من غيرها . فالواضح ، قبل كل شئ ، أن إيزيس هى ، المقدسة ، أو ،عظيمة القداسة،(١٠٠) . ومن بين سلسلة الأشخاص والأشياء التى يمكن أن تكون ،مقدسة، والواردة فى قائمة ، قاموس اللغة المصرية ، - Wb II ,363) (64 تغيب فقط الكائنات البشرية الحية . أما الحيوانات المقدسة ، والأشياء المقدسة ، والموتى الأبرار فهم دائما ،مقدسون، ؛ إلا أن هذا المصطلح يحفظ مسافة بين هؤلاء الأحياء على الأرض وبين الآلهة . وحتى الملك الحاكم ، الذى يصبح بعد حمله للقب ، إلها كاملاً، ، ويحمل كذلك ألقاباً مقدسة لاحصر لها فيوصف بلقب ، مقدس ، فى حالات نادرة (١٠١) .

ومن الصفات المميزة فى إحدى هذه الحالات الاستثنائية نص ينسب إلى الملكة حتشبسوت صفة ، نترى، ، مقدسة ، . وعند عودة البعثة التجارية العظيمة التى أرسلتها إلى أرض البخور الأفريقية البعيدة ، بلاد پونت هللت الرعايا متعبدةً للملكة ، عند تجلى سبو zpw قداستها ، ، و، بسبب المعجزة الأعجوبة التى حدثت لها ، (Urk .IV, 340 , 5 - 6) وليس ذلك بحدثٍ أو عمل يومى للملكة ، ولكنها لحظة جليلة ومهيبة عندما تَظهَر قداستُها للعالم أجمع ، عندما يوشك أن يتحقق نذرها لملك الآلهة ، آمون بأنها ستجعل شرفة معبده كقطعة من أُرض البخور فى وسط مصر . وتُظهر الملكة الحاكمة نفسها ، مقدسة ، من خلال عبيرها الإلهى وبهائها الذهبى المنبثقين من الآلهة (انظر الفصل الرابع) . وبالرغم من وضوح هذا المثال ، فيبدو أن هذا الإشعاع الخاص ، الذى يمكن للبشر رؤيته ، هو الذى يجعل الكائنات البشرية والحيوانات والأشياء المكرسة فى حالة ، قداسة ، .

لذلك ، فالقداسة هنا ليست مسألة تعريف ثابت بجملة عقائدية مجردة ، ولكنها انبثاق يلاحظ مباشرة ولاينشأ عن الآلهة فقط ، بل أيضا عن صورهم وتجلياتهم . ويجب ألا ننسى أيضاً ، أن نثرى هى صفة من نسبه nisbe ومعناها الأساسى الذى « ينتسب إلى إله (ما) » . ولذلك يمكن أن يكون له فوارق طفيفة أخرى فى المعنى عن « مقدس » .

هذه القداسة أو حالة الإنتساب إلى إله هى خاصية تنسب دائما إلى قوى وانبعاثات شخصية مقدسة . ولاتأتى أبدا فكرة « مجردة » أو مفهوماً مجسدا وراء أو فوق أو مضافاً إلى الآلهه لأنه بالنسبة للمصريين لم يكن هناك ما كان يعتبر « مقدسا » وهو منفصل عن أشكال آلهة معينة .

ويمكننا الآن أن ننتقل من المصطلحات الفنية المصرية ، وبالرغم من أنها ساعدتنا على أن نقدم بعض التبصرات المنيرة ؛ إلا أنها لم تستطع أن تأخذنا إلى صميم مشكلتنا . ولكى نجعل المفاهيم المصرية عن الإله تظهر أكثر وضوحاً يجب أن نرجع إلى الحقائق التى ابتكرت لها المصطلحات الفنية . وكما نفعل مع كل معبود شخصى ، فردى يمكن أن نحاول تحديد طبيعة الآلهة بصفة عامة طبقا للفئات الثلاث من الخطاب الأفلاطونى السابع (٤٣٢ ا ـ ب)

وهى : (الأسم) onoma ، و (الرمز) logos، و (الصورة) eidólon التى تزودنا معاً بالمعرفة epistémé الحقيقية والتبصر فى طبيعة ما ندرسه.(١٠٢) ولذلك سنناقش ، بنظام مختلف تماماً عن أفلاطون ، أولاً أسماء الآلهة ، ثم الصور التى عرفها المصريون للآلهة والتكوين الذى كانت تقدم فيه ، وأخيراً ، ماذا تقول النصوص عن الصفات المميزة للآلهة ، وطبيعتها ، وأفعالها .

الفصل الثالث

أسماء الآلهة ومجموعاتها

أسماء الآلهة ومجموعاتها

مقـــــدمـــة :

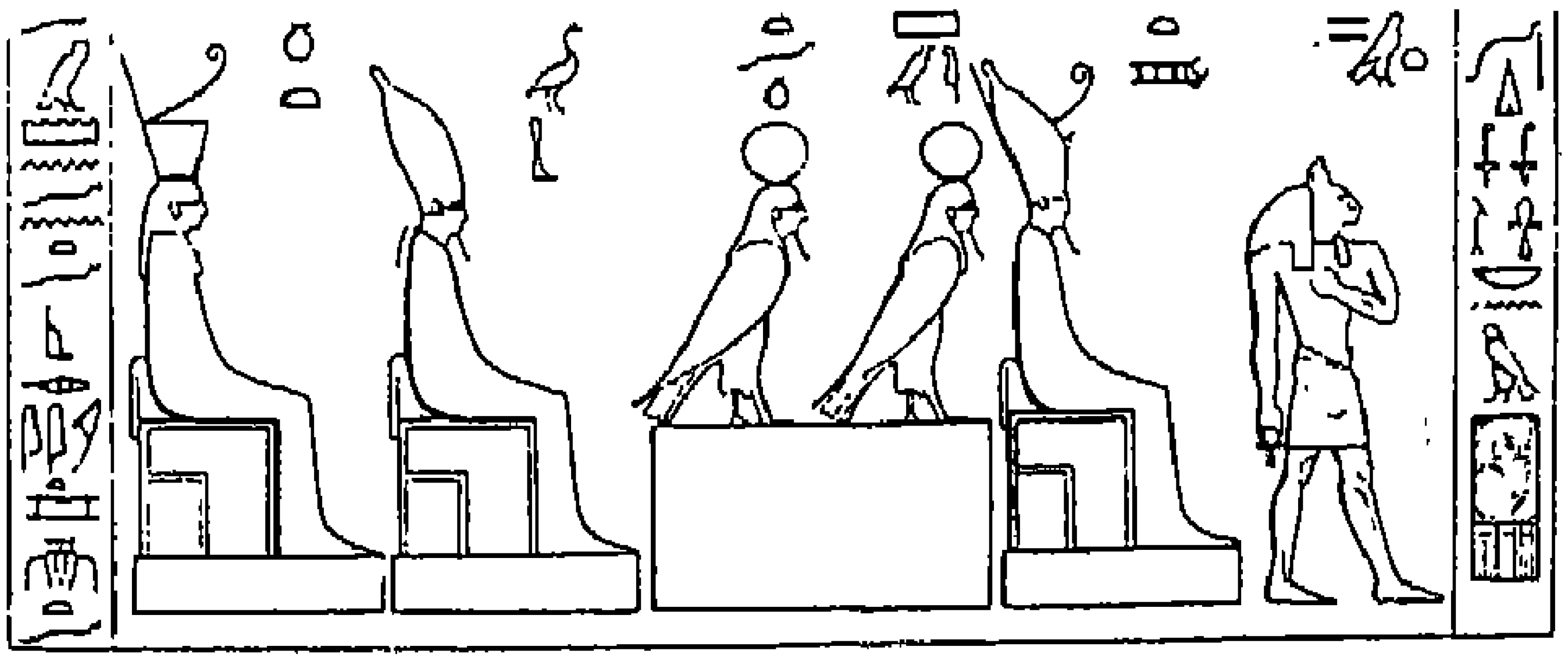
تلمح كثير من أسماء المعبودات المصرية إلى صفات خاصة لحامليها . ولذلك ، سنناقش السلسلة الكاملة لمعانيها فى الفصل الخامس . ومن بين هذه الحالات ، معبودات ذات أهمية مثل آمون «الخفى» ، أو سخمت « القوية» ؛ وكذلك المعبودات الأولية التى تجسد خصائص العالم الأزلى قبل الخلق ، وذلك مثل : نون Nun «الفيض البدائى » ، « الخامد » أو « غير الفعال » ، وحوح Huh «الأبدية» ، وكوك Kuk « الظلام » ويبدو أن آتوم Atum أقدم إله خالق لدينا شواهد عنه ، له اسم مشابه ، ومعبّر عن نفسه ، ومع ذلك تصعب جداً ترجمته .

فالفعل « تم tm » والذى يتكون من اسم الفاعل أو اسم المفعول ، يمكن أن يعنى « لايكون » أو بالمعنى التبادلى « يكون كاملا » . وليس من السهل اختصارهما إلى صيغة واحدة . ويلجأ المترجمون المحدثون لاسم الإله ، فى الغالب ، إلى التعريفات المفصلة . ولكى يستشهد ببعض الأمثلة القليلة ، يترجمه «رودلف أنثيس» بأنه « هو التام أو المكتمل »(1) ، ويترجمه «هانز بونّيت» « الذى لم يكتمل بعد »(2) ، أما «هيرمان كيس» فيترجمه « الذى لم يحضر بعد»(3) . وأعتقد من ناحيتى ، أن « غير المميزّ» هو الأداء الأنسب فى الترجمة لأنه يتضمن كلا الاتجاهين . ولكنها مجرد محاولة ناقصة لترجمة المصطلحات الفنية المصرية إلى مصطلحاتنا . فآتوم هو الإله الذى

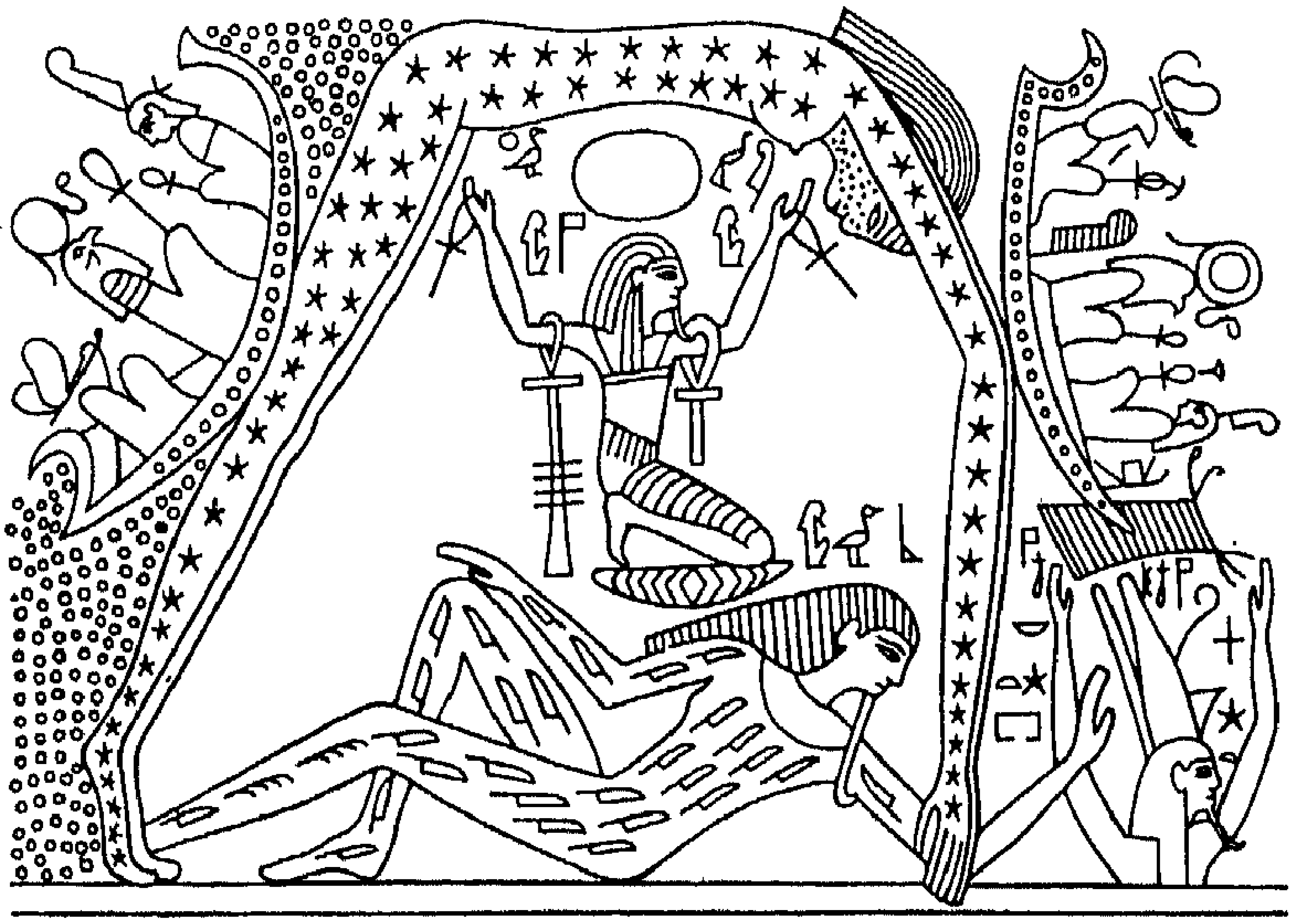
« فى البدء كان كل شئ » (٤) ، وكاملاً بمعنى كونه وحدة غير مميزة ، وفى نفس الوقت غير موجود لأن الوجود مستحيل قبل دوره فى خلق العالم .

ومن بين أكثر الآلهة المصرية أهمية نجد عدداً صغيراً منها فقط له أسماء واضحة تقريباً ، تساعدنا على فهم واضح لطبيعتها ووظيفتها . أما أغلبها فلها أسماء ذات معانى غير مؤكدة تماماً ومبهمة ، ولم نصل بعد إلى دراسة مقنعة لأصل وتاريخ الأسماء «رع ، ومين ، وبتاح ، وأوزيريس ، و ست» ، رغم النظريات الكثيرة التى قدمت بهذا الشأن . وقد استساغ المصريون أنفسهم لعبة الكلمات وتطابق الكلمات مع المفاهيم ، وحاولوا أيضا المساهمة فى تقديم دراسة أصول وتاريخ هذه الأسماء[٥] حتى أنهم فسروا أنوبيس « بالقوى» أو « المتعدد العيون»[٦] ، ورع بأنه « الواحد الذى يعلو»[٧]. وتعطينا بردية «جوميلاك Jumilhac » أمثلة لكم هائل من اللعب بالكلمات التى ابتكرها المصريون خلال العصر البطلمى ، فتفسر أنوبيس «ضمن أشياء أخرى ؛ بأنه « الريح ـ والماء ـ والجبل » [٨] .

ومن حيث الشكل والمعنى نجد أن الدراسات « العلمية » الحديثة لأصل وتاريخ الكلمات ليست جديرة بالثقة أكثر من هذه « الدراسات الشعبية » المصرية ؛ فأوزيريس مثلا ؛ قد فسر عدة تفسيرات مختلفة[٩] منها « مقعد العين » ، و« شاغل العرش » (أى الملك)[١٠] ، وهو ذو الناصية[١١]أو بأنه من سلالة معبود أجنبى مثل آشور كبير الآلهة الآشورية . وكلها ، على أحسن الأحوال ، تخمينات غامضة ، ولم يستطع العلماء الدارسون أن يقدموا أى شىء أفضل من ذلك . ويصدق نفس الأمر حول تفسيرات اسم بتاح .[١٢] « فأصل » أوزيريس وست وبتاح ومعانى أسمائهم مازالت ألغازاً وأحاجى أمامنا .



تخيل نادر لأشكال الآلهة «رع حور آختى وأتوم وشو وتفنوت وجب ونوت» .



شكل (٤) : « الإله شو يفصل السماء « نوت » عن الأرض« جب »

ومن اللافت للنظر أن المعبودات « الكونية » بعكس معبودات اليونان ، لم تأخذ نفس كلمات العناصر فى نظام الكون التى يجسدونها . فالأرض تسمى «تاT^3»، ولكن إله الأرض هو « جب Geb » . والسماء تسمى «پت pt » ولكن إلهة السماء هى « نوت Nut(شكل ٤) ويقف إله الشمس رع بجوار إتن (آتون) itn وهو مصطلح يطلق على قرص الشمس ؛ ويدعى القمر «إعج j' ḥ » بينما إلـها القمر القديمان هـما تـحـوت (جحوتى Ḏḥwtj ، ولا توجد حتى الآن دراسة مقبولة لأصل وتاريخ هذه الكلمة) وخنسو Khons(الذى ربما يعنى «المتجول) فهذا الاختلاف بين الأسماء ومظاهرها يحذرنا من التسرع فى تسمية إله ما « بإله القمر » أو « إله الأرض » فطبيعة المعبودات الكونية المصرية هى أكثر ثراء وأكثر تنوعاً .

الآلهة الخاصة :

وبصرف النظر عن هذه الأسماء المقدسة التى لم يتضح معناها كثيراً فتوجد منذ بداية التاريخ « أسماء إلهية ذات معنى مفاهيمى واضح » كثيرا ما يُدعَى حاملوها

بالآلهة الخاصة ـ وذلك حسب ماقاله « هرمان يوزنر » (٣) ـ وفى كتاب Die ägyptis-che Religion der Darstellung der Kirchenschriftsteller (پادر بورن ١٩١٢) كرّس «فردريش تسيمّرمان» فصلاً مستقلا « للآلهة الخاصة » المصرية والتى أدخل ضمنها آلهة فى صور النباتات والأبراج . إلا أن علماء المصريات الآخرين لم يقرروا مصطلح « الآلهة الخاصة » ، و « الآلهة المتكررة » «ليوزنر» ، وهذا حق ، لأنه لايلائم طبيعة المعبودات المصرية . وفى رأى «يوزنر» ، يمكن فقط اعتبار الوظائف التى يجسدها أشخاص معينة مثل « المقيّد بالحبال » الذى يسلسل المحكوم عليهم فى جهنم ، و « المهلك » الذى يفنيهم ، و « مفترس الموتى » ، وما شابه ذلك من كائنات من المردة[١٤] على أنها « آلهة خاصة » ، وهذه ، أيضا لايميل المصريون إلى اعتبارها معبودات مستقلة ، وإنما مظاهر للآلهة « العظيمة » . وهذه الأخيرة ، على كل حال ، ليست مقصورة على مفهوم واحد كمفهوم «يوزنر» عن « الآلهة الخاصة» مثل : سخمت « القوية » أو خنوم « إله المطر الغزيز أو الطوفان» ، والذى ربما يرتبط اسمه بكلمة « ينبوع » والتى لها جوانب متعددة ، ولذا لايمكن تصنيفها « كآلهة خاصة » .

الموقع الجغرافى والآلهة :

وفى حالة خنوم ، من ناحية أخرى ، تثور مسألة القيود الجغرافية ، التى هى بكل تأكيد أكثر مناسبة للمعبودات المصرية عن القيود المفاهيمية . إن خنوم هو الإله المحلى لإلفنتين ، تلك الجزيرة الكبيرة الواقعة فى النيل شمال الشلال الأول الذى كان يمثل الحدود الجنوبية لمصر لآلاف من السنين . وكان مقره المقدس الرئيسى فى الجزء الجنوبى من الجزيرة[١٥] ، حيث كانت تعبد معه الإلهتان «عنقت Anukis» ، «وساتت» . وكانت بعثات المحاجر إلى منطقة الشلال الأول تتضرع خاصة إلى هذه المعبودات فى كتابات لاحصر لها حيث كانت تمثل لقادة الحملة وتابعيهم معبودات حامية فى المنطقة يعملون فى دائرة نفوذها ، أما المناطق الأخرى ، الخاصة بالمعبود

خنوم والإلهتين الأخريتين فلم تكن بنفس الأهمية .

وتوحى نتائج الحفائر الأثرية الحديثة أن إلفنتين كانت لها أهميتها فى العصر المبكر ، ولكن منذ زمن الملك ، حونى Huni ، (حوالى ٢٥٨٠ ق . م) أصبحت أكثر شهرة سياسياً واستراتيجياً . وعلى كلٍ ، فنحن لم نصادف خنوم والآلهتين المرتبطتين به فى منطقة الشلال فى وقت أقدم من ذلك .

والرأى المقبول ، بصفة عامة ، هو أن المعبودات ذات الأساس المحلى اكتسبت انتشاراً أوسع بالتدريج من خلال التناوب بين أدوار القوى السياسية والدينية . ولكن يمكن رؤية عكس ذلك صحيحاً عند معبودات منطقة الشلال . ونرى خنوم يُذكَر بشكل مستمر[١٦] لافت للنظر فى الكتابات المنقوشة خاصة الأسماء الشخصية فى العصر المبكر . ولكن لانستطيع رؤية أى ارتباط خاص بإلفنتين . وكذلك وجِدت ، ساتت ، فى أوقات عديدة فى نفس الكتابات[١٧] ؛ فى حين ندر وجود عنقت التى اعتبرت مؤخرا أختاً لهما [١٨] . ومعنى ذلك أن هذه المعبودات المحلية الظاهرة كانت مهمة فى المراكز المبكرة للحكم الملكى فى منف وأبيدوس ؛ ولاشك أنها كانت لها معابد هناك . وغالبا ما يأتى ذكر خنوم كذلك فى أسماء خدم الأسرتين الرابعة والخامسة [١٩] .

ولهذا يجب الحرص من أن يفسر تاريخ الديانة المصرية بالصعود التدريجى للمعبودات المحلية إلى المستوى العام فى الأرض كلها مصحوباً بانتشار مستمر لطبيعتها حتى تكتسب معنى شاملاً . ويصور لنا مثال خنوم وساتت كيف يمكن أن يكون قبول هذا المعنى عاماً وشاملاخاصة فى المقر الملكى وبين الصفوة المثقفة فى البلاط فى البداية المبكرة للتاريخ المسجل .

وتزخر الأمثلة بهذه الظاهرة . فالإلهة ، نيت ، (ربما تعنى ، المزعبة ،) التى نربطها أساساً ، بسايس Sais ، مركز عبادتها الرئيسى فى دلتا النيل والتى كان لها

دوراً مسيطراً ابتداءاً من الأسرة الأولى فى البلاط الملكى ، استمر باقيا مع عدد من المتغيرات السياسية والدينية . بل إن الكشف الدقيق قد أثبت أن المعبودات الصغيرة جدا كان لها انتشار واسع ، بشكل مدهش . وقد قدم «چاك ڤاندييه» دراسة كاملة عن الإلهتين « الهيليوبوليتانيتين » « يوسعاس Iusaas ، ونبت حتبت « Nebethetepet[٢٠] تبين لنا مدى الأهمية البالغة لهذه المعبودات فى كل معابد الأرض التى تبدو لأول وهلة أن لها خاصية محلية قوية . وكان من الممكن بطبيعة الأمر ، فى هذه الحالة أن نورد فى الشرح التقارب الثقافى والجغرافى من المقر الملكى . وقد جرت محاولة مشابهة لتفسير « سياسى» لمركز الإلهة نيت على أنها ممثلة المقر فى مصر السفلى التى كانت خاضعة لمصر العليا . وهكذا يعطينا «خنوم » « وساتت » مثالاً حيا لعدم استطاعتنا كشف تفسير « سياسى » فى حالتهما . لقد حازت إلفنتين أولا أهمية سياسية عظيمة تحت حكم ملوك الأسرة السادسة الأواخر . وبالرغم من أهميتها كمركز دينى لاعتبارها منبعا للنيل إلا أنه لم يكن لها تأثير أو نفوذ يمكن إدراكه على الدولة ككل .

آلهه محلية تسيطر على البلاد :

وتوجد ، بطبيعة الحال ، فى تاريخ مصر الطويل معبودات ذات أهمية محلية تماماً فى أول الأمر ، ثم أصبحت بالتدريج أو فجأة مسيطرة على البلاد كلها ، وتضع شخصية الملك ومنصبه تحت حمايتها . كما هو حادث فى حالة الإله «مونتو Mont» ذى رأس الصقر الذى كان يعبد فى إقليم طيبة ، وظهر لأول مرة فى الكتابات الملكية فى الأسرة السادسة . وأقدم أمثلة مؤكدة لإسميه[٢١] من أيام الملك بيبى الأول Phiops I (حوالى ٢٢٩٢– ٢٢٦٠ ق.م) الذى تكشف أنشطته المعمارية الواسعة الإنتشار عن اهتمام متقد جديد بالمقاطعات ومعبوداتها . ويؤرخ أقدم نقش معروف « لمونتو » بنهاية الأسرة السادسة (حوالى٢٢٠٠ ق.م)[٢٢] . وبعد قرن لاحق وخلال الأسرة الحادية عشرة الطيبية ، والتى وحدت القطر مرة ثانية احتل « مونتو» مركزاً قياديا بارزا بين المعبودات حتى استبدل بآمون . ولقد كان صعود رع

وأوزيريس وآمون[٢٣] إلى مركز الهيمنة فى الديانة المصرية مفاجئا كصعود مونتو ، ولكنى لا أرى معنى لتفسير هذه المعبودات العامة المعقدة بأنها كانت فى الأصل معبودات محلية . فالتركيز على العبادات المحلية فى الدراسات التى سادت منذ أيام « كارل ريتشارد ليبسيوس »[٢٤] هو عمل متحيز ، ويحتاج إلى تصحيح . وبالإضافة إلى الآلهة المحلية الواضحة ، التى لايمكن إنكار وجودها ، توجد حلقة من الآلهة تشهد بصحتها أقدم نصوص القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، التى سادت فى البلاط الملكى ، ولها أماكن عبادتها ، والتى ربما انتشرت تماماً فى القطر كله .

أسماء الألهة مرتبطة بأماكنها :

وعادة ما يتيسر التعرف على المعبودات المحلية بصورة صادقة بشكل معين للإسم الذى يشتق مباشرة من المكان الذى تتجلى فيه . وهكذا نجد الإلهة النسر لمنطقة نخب Nekheb (الكاب) تسمى نخبت Nekhbet ، ومالك الحزين ، إله مدينة الدلتا بوتو (جبعو d̲bᶜw) يسمى جبوتى Djebauti ، والإله المجسمّ للولاية التاسعة مصر السفلى (عنجت ᶜnd̲t) الذى كان يشبهٌ سابقا بأوزيريس يسمى عنجتى Anedjti . ونجد معبودات أخرى محلية وخاصة بالمقاطعات التى تدين بأسمائها لمعالم طبوغرافية خاصة مثل « هو الذى على بحيرته » ، « حرى شف Hrjsᵛf » والذى سمى باليونانية حرسافيس Harsaphes هو إسم للإله الرئيسى لهيرا كليوبوليس . أو تدين لمعالم مثالية لظهورها ؛ كما فى باخت Pakhet « الممزِّقة أجزاءً » وهى اللبؤة التى عبدت عند مصاب الأنهار أو مخارج الوديان . كما أن خنتأمنتى Khentamenti « الأول أمام سكان الغرب » (أصبح من مظاهر أوزيريس فيما بعد) وعبد فى أبيدوس وأصبح له اسم فى صياغة جديدة جعلت الإله ، أساساً ، مجهول المصدر وتبين هذه الأشكال العامة وغير المحددة للأسماء أن نفوذ هذه المعبودات كان محدد بالمكان ، ولكنها لم تشق طريقها إلى مجالات أنشطة متخصصة أخرى ، وتحرز اتساعاً شاملا للجميع وتمثل الامتداد الكامل للقوى المقدسة[٢٥] .

لقد ابتدع المصريون فى تاريخ مبكر مصطلحاً لا يزال أكثر شيوعا ، يعنى ببساطة « الإله المحلى »(٢٦). وأقدم مثال معروف هو تمثال الأسرة المبكرة للمعبود المجسد المغطى ، ذى العباءة ، فى مجموعة « كوفلار - ترونيجر » الموجود فى لوسرن Lucerne، والمنقوش عليه بالهيروغليفية نيوتى njwtj « الخاص بالمدينة »(٢٧) . وهكذا ، كانت هناك فى متناول أيدينا عبارة تتكرر باستمرار يمكن مقارنتها فى عدم تحديدها وعموميتها باستخدام كلمة « إله » فى الأسماء الشخصية ونصوص التعاليم . فقد كان يمكن تسليم المجرمين إلى « محاكمة الملك أو أوزيريس أو إلههم المحلى»(٢٨) ، دون أن يحدد بشكل أدق من هو المسئول عن المحاكمة ، أو يمكن مخاطبة زوار المقابر بأنهم التابعون لآلهتهم المحلية الخاصة (Urk.I 268,13). أما كلمة « نثر » الخاصة بمعلمى الحكمة ، فمن الممكن تحاشى إرجاعها بشكل ما إلى معبود معين . والدليل على أن معنى « الآلهة المحلية» يجب ألا يفسر بشكل قاطع بأنها مقصورة على مكان معين ، هو وجودها فى نصوص الأهرام (Pyr . §891a) ، وهى طقوس الدفن الملكية فى الدولة القديمة (٢٩) .

ويجب على المرء أن يميز بوضوح بين المعبودات المحلية القديمة بأسمائها الوصفية ، غير المحددة ، وبين المظاهر المحلية « للآلهة العظام » مثل آمون رب الكرنك ، ورع رب سخبو Sakhebu أو مختلف أنواع حورس المقاطعات . ولا تؤلف هذه الأشكال تصفية لوظائف ومعنى كل القوى المقدسة ، ولكن تركز الضوء على معبود خاص تماماً لصالح « طائفة » محدودة . وعلى كلٍ ، ففى حالات كثيرة علينا أن نشك فى أن أشكالاً محلية كهذه اتخذت ميراث معبودات محلية ، واكتسبت معنى عاما يتطابق مع ميراثهم .

الصفات المجسّدة :

إن المقاطعات والأقاليم قد تتجسد أيضا فى صفات بشرية أو كائنات حية . فإذا عهدنا مكاناً معينا فى صورة شخصية فإن هنا التجسيد ربما نشأ فى أى وقت أثناء

العصور التاريخية . ولذلك ، نرى فى الأسرة الثامنة عشرة الإلهة «خفت حرنبس Khefthernebes» التى تجسد مدينة الموتى الطيبية والتى تحمل اسمها . ونراها ذات أهمية فى برديات الأسرة الواحدة والعشرين[٣٠] ، ثم تختفى بعد ذلك من النصوص والصور . وحتى المعبود القصير الأجل جداً مثل هذه المعبودة يجب ألا يسمى « ابتكاراً حرا » أو «تجريدا فارغا »[٣١] ؛ فالحضارات القديمة لها مدارك يصعب علينا فهمها ، بتخيل بيئتها المحيطة فى صورة شخصية ، كرؤية وجه معبود ما فى أحد مظاهر الطبيعة الملحوظة أو حتى غير الهامة كشجرة أو حيوان ما .

وتوجد فى الديانة المصرية « تجسيدات » أخرى أكثر قدما ظلت هدفاً للعقيدة لآلاف السنين وأهمها الإلهة ماعت (شكل ٥) وهى تجسد نظام العالم الذى تكون زمن الخليقة والتى يراها « أدولف إيرمان » « بأنها ليست أكثر من تجريد فارغ » . إلا أن هذا « التجريد الفارغ » كان مصبوغاً بعبادة حقيقية لها كهنتها منذ الأسرة

شكل (٥) « الإلهة ماعت » .

الخامسة على الأكثر[٣٢] ، ومعابد الدولة الحديثة فى عدد من الأماكن المختلفة . ونجد

فى منطقة طيبة ، كاتب ومراقب ماشية ماعت ، فى الموكب الجنازى للوزير رعموسى Ramose [٣٣] ، وقطعان ، معبدها فى طيبة مذكورة فى مقبرة أحد الرعامسة [٣٤] . ومن أدلة عبادتها فى الدلتا وجود لقب ، كاتب معبد ماعت ، على لوحة من عاصمة الرعامسة فى الدلتا محفوظة الآن فى متحف هيلدسهيم Hildesheim [٣٥] وكذلك فى تعويذة القرابين على جانب باب الوزير باسر Paser [٣٦] ويرجع كلاهما لعصر الملك رمسيس الثانى . كما توجد أسماء شخصية ، يشار فيها إلى ماعت كإلهة [٣٧] .

أسماء آلهه ذات مفهوم دينى :

هذه ، التجسيدات ذات المفاهيم ، أو- لكى نتجنب هذا المصطلح المضلل- نقول المعبودات التى تتطابق أسماؤها مع مفهوم دينى- قد تكتسب لذلك عبادة ؛ ولكن لم يحدث ذلك بالضرورة . وتساعد الإله الخالق وتحت تصرفه ثلاث قوى خاصة فى تخطيط وتنفيذ عملية الخلق وهى : سيا Sia ، نفاذ البصيرة ، فى تخطيط العمل ، وحو Hu ، النطق الخلاق ، ، وحكا Hike ، السحر ، الذى يُخرج العالم للوجود من الكلمة الخلاقة (انظر الفصل٦) ويظهر الثلاثة ككائنات مقدسة فى شكل إنسان كما يحدث عندما يصاحبون إله الشمس فى رحلته عبر السماء وفى العالم الآخر . ويؤدى كل من ، حو ، ، وحكا ، دوراً نشطا ، فعالاً منذ وقت مبكر فى نصوص التوابيت والتى يهزمون فيها الثعبان العدو اللدود لإله الشمس لكى يظهر ثانية بدون عائق معارض فى الأفق [٣٨] . ولكن ، من هذه الآلهة الثلاثة المساعدةالمتشابهة لم تكتسب عبادةً إلا ، حكا ، فقط التى نجدها مسجلة عى يد الكهان فى الدولة القديمة [٣٩] والعصر المتأخر [٤٠] . أما ، حو ، ، وسيا ، فقد ظلا بدون عبادة ، على قدر ما نعلم [٤١] . وازداد اتساع دائرة هذه ، الآلهة التى تساعد فى تحقيق الرغبة الإلهية ، فى الدولة الحديثة بإضافة ، حاسة البصر ، إرى (Jrj) ، ، وحاسة السمع ، سجم (Sdm) [٤٢] ؛ وهم يظهرون أولاً كمعاونين للإلهين تحوت وسشات Sechat فى معابد سيتى الأول ورمسيس

الثانى فى أبيدوس ، ووجدت فيما بعد مرتبطة غالباً بـ « حو » ، و « سيا » . ونظراً لوجودهم بشكل واضح فى المعابد الرئيسية استطاع الأربعة أن يشاركوا فى العبادات العامة للآلهة حتى مع عدم وجود كهنة أو شعائر خاصة بها .

ويحاول المرء أن يتبع آراء عالم المصريات الألمانى « ايبرهارد أوتو » فيسمى مثل هذه الأشكال «آلهة مفاهيمية» أو مرتبطة بمفهوم دينى معين (Begriffsgötter) ؛ وهو يرغب أيضا فى ضم آتوم ، وآمون ، بتاح تحت هذا العنوان(٤٣) . وإنى أرى ، على كل حال ، أن المصطلح ضيق للغاية ، ومضلل بصورة قاطعة حتى بالنسبة لهذا النوع من الآلهة التى ليست لها عبادة . فيظهر « سيا » فى كتاب البوابات Book of Gates كالرسول الرائد لإله الشمس والذى يقف فى كوة مركب الشمس ؛ وهى وظيفة نادراً ما نرجعها إلى المفهوم لفعل سيا sj'3 (٤٤) ويظل « Hike حكا » بعيدا عن مفهوم فعل حكا ، hk' كما كان يعبد كإله للقمر(٤٥) ولا تزال مثل هذه التحفظات تتفق بقوة مع الطبيعة المعقدة جداً لآتوم وآمون . فهذه المعبودات مثل كل الآخرين لها حياتها الخاصة بها، التى لا تخضع بالضرورة لقوانين المفاهيم التى «يجسدونها» .

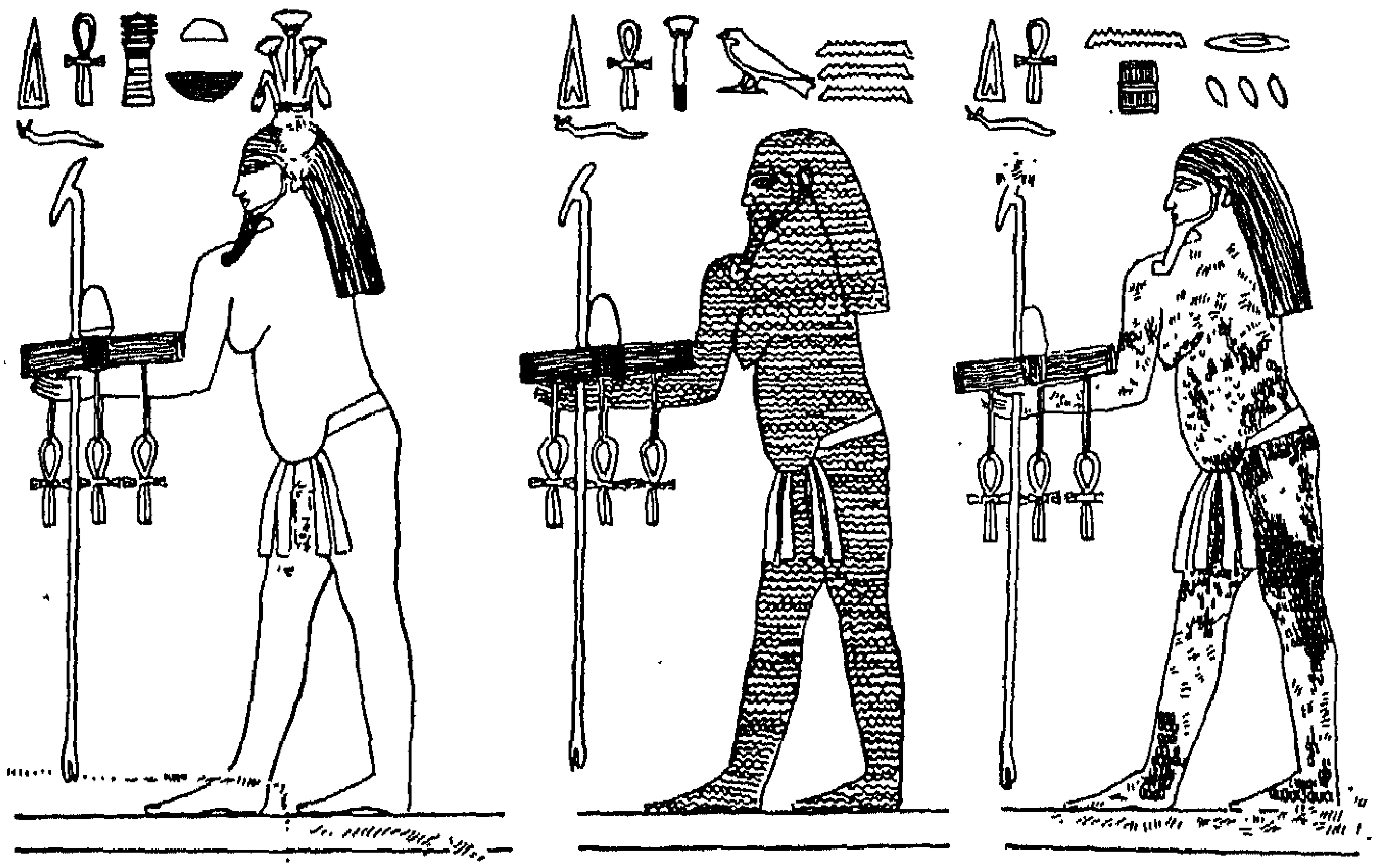
معبودات تجسيد للكون والطبيعه :

إن عدداً من المعبودات الظاهرة والثابتة فى الكون أو فى الطبيعة تعد دائماً على أنها « تجسيدات » . فنحن نرى فعلاً فى حالة السماء والأرض أن الكلمات « سماء » ، « وأرض » تختلف عن أسماء المعبودات ، إلا أن الفضاء « الفارغ » بينهما يظهر على أنه الإله شو Shu (شكل٤) وهو « تجريد » مشتق من الفعل شوى sʸwj « يكون فارغا » . ومنذ الدولة القديمة لعب « شو » دوراً هاما فى عملية الخلق، وانتشرت عبادته فى الديانة على الأقل ابتداء من زمن الرعامسة (٤٦) .

آلهة تجسد المجارى المائية :

ونجد نقصاً لافتا للنظر فى تشخيصات المجارى المائية أو أشرطة المياه فى مجمع

الآلهة المصرية . فما تسمى « آلهة النيل » والتى اصطلح على تسميتها حديثا « أشكال الخصوبة » (شكل ٦)(٤٧) تجسد بصفة عامة مفاهيم الوفرة ومسبباتها وحالاتها ، والتى أشهرها هو الفيضان فكان عليهم أن يحضروا القرابين للملك فى معبده الجنازى أو يحضرونها مع الملك إلى الآلهة فى معبد العبادة ، ويندر التعبير عنها بكلمة معبودات.



(شكل ٦) أشكال الخصوبة

ولا يوجد إله لنهر النيل (ولا يوجد طبعا نهر آخر غيره فى مصر) ولا معبودات للبحيرات الكبيرة ، بالرغم من أن الفيوم وبركة قارون وأفرع دلتا النيل قد وجدت ضمن أشكال الخصوبة ، وربما ، كذلك البحيرات المُرة شرق الدلتا (٤٨) . ولا يوجد إله للبحر ، قبل الدولة الحديثة عندما « استورد » إله سامىٌ لهذا الغرض(٤٩). وشكل

الخصوبة الوحيد الذى يضطلع بوجود مستقل كمعبود هو « حابى Hapy الفيضان»[٥٠] ومن ناحية أخرى ، فإن المياه تقع تحت سيطرة الآلهة فى شكل التمساح خاصة سوبك (سوخوس باليونانية)الذى هو رب الأسماك [٥١]، بينما الإله خنوم الكبش هو رب الشلال الأول بكهوفه الأسطورية التى كانت تعد منابع للفيضان . ومن الجدير بالملاحظة ، أنه بصرف النظر عن الآلهة «حاتمحيت Hatmehit » ، التى هى فى مرتبة الأسماك ،[٥٢] لانجد معبودات فى صورة سمكة وذلك بالمقارنة بالآلهة التى لا حصر لها فى شكل طائر . ولعل هذا النقص يعكس تحريما متحيزا للسمك . ورغم ذلك يمكن أن يَكون السمك مظهراً لبعض المعبودات الكبرى كأن يكون آتوم سمكة الثعبان (الأنقليس أو الجرِّيث)[٥٣] (واضح أنه نتيجة التشابه فى شكله كحية) ونيت سمكة البياض[٥٤] .

وكما هو الحال مع المجارى المائية لم تجسِّد أبدا عناصر النار والتراب والهواء والماء ، ونشك كثيراً فيما إذا كانت توجد تعاليم عقيدة خاصة بالعناصر الأربعة تشبه ما نجده عند اليونانيين[٥٥] . ويوجد بالطبع ، عدد كبير من المعبودات « العنيفة ، وسريعة الغضب » مثل الحية التى تنفث اللهب ولكن لا يوجد إله للنار أو الماء . ويتـوزع كـل من الهـواء والأرض بيـن عـديد من المعبـودات : فشو هو الفضاء « الفارغ » ، وآمون هو الهواء المتحرك أو نسمة الريح المنعشة ، وست فى القوة المدمرة للعواصف . وإضافة إلى جب نجد آكر Aker ، وتاتنن Tatenen (ويسمى أيضا بتاح تاتنن Ptah - Tatenen) وعلى الأقل ، توجد آلهة أخرى تجسد الأرض . ووفقاً لدراسة حديثة فإن «تاتنن» هو « إله أعماق الأرض » أو « الأرض البدائية » ومحدودة فقط بشكل ثانوى بالتل البدائى ، ويجسد الأرض مثل بتاح تاتنن بشكل عام جدا[٥٦] .

النجوم والكواكب معبودات :

ويفكر المصريون فى القليل فقط من النجوم والكواكب المهمة جداً كمعبودات . ويصرف النظر عن الشمس والقمر فإن سوتيس Sothis ، وهى نجم الشعرى اليمانية الثابت والأشد لمعاناً ، قد نالت عبادة كحامية من الفيضان ، كما كانت تُعبد منذ عصر الأسرات فى شكل بقرة ؛ ولكن سرعان ما أدركوا أنها مظهر لإيزيس ، تماماً مثلما عُرِف أوزيريس فى الجوزاء Orion (كوكب الجبار) (ساح S3h المصرى) وتبين أسماء الكواكب الاعتقاد فى أنها مظاهر للإله حورس ،وتظهر كمعبودات فقط فى المناظر الفلكية . وحتى نجوم الصباح ونجوم المساء لم تكن لها عبادة ، ولا للنجم القطبى الذى يعرف (فى الدولة القديمة بالتنين Draconis) بالرغم من أهميته العظيمة كقطب ثابت للسماء وهدف لصعود الملك المتوفى إلى السماء [٥٨] . وبالنسبة للمصريين ، كان الجزء الكبير من نجوم أخرى استعارةً مجازية لأعداد هـائلة [٥٩] ، وتجسد أيضا أرواح الموتى . ولأن هذه الأرواح تعد « آلهة » اعتبرت النجوم آلهة فى الفترات الأخيرة للديانة المصرية ؛ وأصبحت كلمة « إله » تكتب مع نجمة (انظر الفصل ٢) .

آلة تجسد الموت :

وتضم البردية الجنازية الخاصة بمغنية آمون من الأسرة الواحدة والعشرين عدداً من المناظر الممتعة ، ومنها منظر رائع للغاية يمثل خلفية من النجوم ، تقف أمامها حية مجنَّحة لها زوجان من الأرجل ، وينتهى جسمها الثعبانى من الأمام برأس إنسان ذى لحية ومن الخلف برأس ابن آوى [٦٠] ، وكما يخبرنا التعليق الذى على الصورة بأنها « الموت ، الإله الأعظم ، الذى خلق الآلهة والبشر » – تجسيد للموت كإله خالق ، وتحقيق مرئى مثير للإعجاب لفكرة أن الموت مظهر ضرورى لعالم الخلق أى الوجود بصفة عامة (الفصل ٥ ، تذييل) . ولكن ، هذا هو الحدث الوحيد للموت كمعبود ،

والذى عُرِف من مصر ؛ فالموت ، فى سلسلة كاملة من النصوص « السارق » ، « الذى يَرى ولايُرى » ، والذى يخطف البشر خلسة وينتزعهم فجأة من الحياة . إلا أن هذا الاستعمال لا يعدو أن يكون أسلوبا مجازيا (٦١) .

الخصائص الأساسية للحياة :

لم يجرب المصريون ، كذلك ، الخصائص الأساسية الأخرى للحياة مثل عاطفة الحب ، والخوف ، والذعر .. إلخ على أنها معبودات . إذ تنشأ المشاعر والأحاسيس من المعبود وتخص كل إلّه وعلاقته بالبشرية(٦٢) ولكنها لم تفهم كصور منفصلة عن الآلهة(٦٣) . ولا عُرفت جميع مظاهر الكون الرئيسية فى صور شخصية كآلهة . فلا يوجد ، مثلاً ، أى أثر لتجسيد الليل قبل القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ثم نجد أثناء السيادة الفارسية على مصر زوجاً من الآلهة باسم جرح / جرحت Grh / Grht أى « الليل » أو ربما « التوقف » و «الانقطاع» وذلك ضمن الأزواج من المعبودات البدائية فى معبد هيبس Hibis بالواحة البحرية (٦٤) .

ويأتى هذا المثال من فترة ظهرت فيها بشكل متكرر أشكال تأملية ، جديدة غالباً ، تدعو للتفكير والتخمين كتجسيد لمفاهيم معينة لكن يصعب حدوثها خارج علم الكهنوت اللاهوتى(٦٥) . ولذلك لن نرتبط بمثل هذه الظواهر الطبيعية فى نصوص المعبد فى الأزمنة اليونانية – الرومانية ، ولكن سنُقصر الكلام على الأزمنة الأقدم .

آلهة ذات أسماء حيوانية :

بالرغم من أن صورة الحيوان هى من خصائص التمثيل بالرسم أو النحت للمعبودات المصرية – وسنناقشها كلها فى الفصل ٤ ـ توجد آلهة قليلة فقط ذات أسماء حيوانية ، ولجميعها أشكال قليلة أثناء الفترة التاريخية . ومثال واحد على ذلك ، تلك « الأرنب الوحشية » الإلهة « ونوت Wenut » فى إقليم هيرموبليتان التى ربما لم تفسر على أنها « الأرنب الوحشية »حتى العصر اليونانى الرومانى وقد كانت أصلاً

الإلهة «ونوت» الحية «الرشيقة السريعة»(٦٦). ومن الأسماء المؤكدة للحيوان اسم «خاترى Khatery » الإله النمس(٦٧) ، والـدودة الألفية (ألفية الأرجل) سبا Sepa. ولمعبودات أخرى أسماء ليست بألفاظ للحيوانات بل صفات لطبيعة حيوانها ، ومن بينها اللبؤة باخت Pakhet « الممزقة أجزاءً » ، وعدد لمعبودات أخرى ربما تضم الفهد ما فدت Mafdet « العداء »(٦٨)، والإلهة سرقت Selkis الـعقرب (سرقت srqt « التى تنفث الهواء »)(٦٩). وهذه الأسماء بطريقة الوصف هى الشائعة أكثر من أسماء الحيوانات الخالصة ؛ ولكن لا يمكن اتخاذها دليلاً على فترة أصلية فى عبادة الحيوانات فى العبادات المصرية ، ولا تعطى أسماء الحيوانات أى تأييد لمرحلة تطور افتراضى كانت فيها كل الآلهة حيوانات ، بل إن الأمر الأجدر بالتصديق هو أن «الفتش » وقوى الحيوان والقوى المجردة المعنوية للطبيعة سارت كلها جنباً إلى جنب . ولا شك أن خطة «چيكييه » عن تطور الديانة المصرية من الفتشية إلى عبادة الحيوان ومنها إلى تشبيه الآلهة وتجسيدها فيها (٧٠) ماهو إلا إفراط فى تبسيط التاريخ المبكر .

وقبل أن نختتم هذا الفصل ، يجب بحث ثلاث خصائص إضافية للأسماء المقدسة وهى : الصيغة المؤنثه لأسماء الآلهة الذكور ، وتعدد الأسماء ، والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة .

الصيغة المؤنثة للأسماء :

هذه الأنماط الإسمية ، التى نميزها عن الأسماء المذكرة المتماثلة للآلهة بنهاياتها المؤنثة فقط ، وربما أيضا باختلاف نطقها اللفظى تبدو أنها مظهر آخر للتمييز وإظهار الفروق الذى تطور للغاية فى مصر . وإن الازدواج الأكثر تميزاً هو الأزواج الأربعة للآلهة الإبتدائية ، والتى يعطى كل منها هيئة لأحد أنواع العالم قبل الخليقة (الفيضان الإبتدائى ، والظلام ، واللانهائية ، وغيرها)(٧١) . ومن الواضح أنه لا يوجد دور مستقل للإلهات فى المجموعة الزوجية المزدوجة التى تمثل هذه الفئات السلبية . ولم

تتلق هذه الزوجيات عبادة ما ، حتى فترة متأخرة على الأقل ، ولعل المصريين قد أحسوا بأن طبيعتهم مجردة جداً بالنسبة للعبادة . ولكن لا يصدق ذلك على الزوجي آمون / أمونت اللذين كانا متكاملين فى نظام الثامون فى بداية العصر المتأخر(٧٢) . ولا يمكن أن نصف الصنو المؤنث أمونت بكلمات « بوزنير » بأنها «لعب باللغة أكثر منه تصور ديني» (٧٣) لأنها جعلت هدفاً للعبادة في زمن مبكر نسبياً . وكان لهذه الآلهة العديد من الكهنة نشاهدها منذ الأسرة الثامنة عشرة تضم « نبياً ثانيا لأمونت »(٧٤) . ويبين هذا الدليل أن عبادة أمونت كان يخدمها فى ذلك الوقت على الأقل كاهنان ذوا مكانة رفيعة (« نبيان ») ، وكذلك كهنة مرتلون ، وكهنة أقل درجة « وعب wab »(٧٥) . ونجد لتوت عنخ آمون تمثالين ضخمين للمجموعة المقدسة آمون وآمونت المقامة فى معبد الكرنك(٧٦) . وقد استمرت عبادتهما حتى العصر المتأخر ، على الأقل في طيبة . وكان حور آخبيت Horakhbit الكاهن الأكبر لآمون فى بداية الأسرة السادسة والعشرين نبياً أيضا لأمونت فى معبد الكرنك(٧٧) ، كما تضم منشآت البطالمة فى طيبة عدداً من صور وإشارات إلى هذه الإلهة(٧٨) .

وحتى فى الدولة الحديثة نال إله الشمس رع صنوا مؤنثا هـــى رعت Raet (أو « رعت ريه الأرضين ») (٧٩) . وأصبحت هذه الإلهة مرتبطة بمونتو كزوجة ، وعرفت بهذا الدور فى مختلف المعابد بمنطقة طيبة فى نقوش الدولة الحديثة وما بعدها(٨٠) ، وفى العصر المتأخر والعصر اليونانى الرومانى كانت هى الأم لإله الشمس الصغير حربرع Harpre(٨١) ، وتوجد لدينا كذلك بعض الأدلة الوثائقية لعبادتها . وقد عرفت ستة أجيال من « كبار كهنة رعت » فى وسط الدلتا خلال الأسرتين الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين(٨٢) . وكان لها معبد فى طيبة ظل مزدهراً تحت حكم هادريان (١١٧ – ١٣٨م .) وحكم أنطونيوس بيوس (١٣٨ – ١٦١ م)(٨٣) . وكانت عبادة هذه الإلهة بالتأكيد أكثر أهمية مما يمكن أن نراه من هذه القطع المتناثرة من الأدلة .

والأزواج المؤنثة لإلهيْ الموتى أنوبيس وسكر هى أكثر بعداً عن محيط مجمع الآلهة . وتظهر إحدى المسميات سكرت Sokaret فى شعائر الدفن(٨٤) بينما تلعب الإلهة اينبوت (مؤنث أنوبيس) جانباً فى عبادات إقليم مصر العليا السابع عشر(٨٥) . حيث حفظت أشكالها أحيانا(٨٦) . ولم تكن عبادة أيٍ من هذه المعبودات من الدرجة الأولى ، ولكن دورها فى الحياة الدينية كان هاماً جدا لها على أنها لم تكن أكثر من تأملات كهنوتية مكتسبة بالتعليم .

تعدد الأسماء وتسلسلها الهرمى :

تعدد الأسماء مظهر جوهرى للآلهة كان شائعاً فى كل الديانات التى أخذت بتعدد الآلهة . ولم تكن الآلهة العظيمة بالذات مثل آمون ، ورع ، وأوزيريس ترضى عن تقديم أنفسها لعابديها تحت اسم واحد فقط . وورد ذكر آتوم « رب الجميع » فى نصوص التوابيت « بأسماء متعددة فى تعبيرات التاسوع » (CT VII 469d) : مضيِّف الآلهة الذى يطوفها (« التاسوع ») تعرف كل الأسماء الكثيرة التى ترجع كلها إلى الإله الواحد آتوم ، وكل من الكهنة والعلمانيين حريصون على ألا يقيدوا هذا العدد فى نمط لاهوتى . وكانت الابتهالات تؤدى « لأوزيريس بكل أسمائه »(٨٧) المجموعة فى قوائم طويلة ؛ منذ تاريخ مبكر ، وكان لأوزيريس لقب عشارنوس s rnw(v) أى «صاحب الأسماء العديدة »(٨٨) . وتنسُب التراتيل لآمون عدداً وافراً مشابها من الأسماء مثل « صاحب الأسماء العديدة ، التى لا يعرف عددها »(٨٩) . وفى العصر اليونانى الرومانى كانت الإلهة إيزيس لا تزال حقاً «صاحبة الأسماء العديدة» ، وهو يناسب غنى وتنوع طبيعتها(٩٠) .

شكل (٧) ، إيزيس وأوزيريس ،

إيزيس واسم رع السرى :

تزدهر الآلهة بدرجة وافرة وبدون حدود عقائدية فى كل مكان ، وفى كل

العصور . ويعتبر تعدد الأسماء وتعدد المظاهر وتعدد الطرق الممكنة لمقابلة هذه المعبودات ، علامة بارزة وظاهرة لهذه الوفرة . ولكن الأسماء التى لا تعد ولا تحصى والتى يظهر فيها غنى الطبيعة غير المحدودة للآلهة ، ليست كلها ذات قيمة أو حالة متساوية . لقد اعتاد المصريون على تسلسل هرمى من الأسماء التى وَجَدت لها تركيبها التقليـدى فى القصـة الأسطورية فى الدولة الحديثة ، والمعروفة « بإيزيس ورع » التى نجدها على البرديات وكِسَر الفخار فى عصر الرعامسة(٩١) . وتصف القصة إله الشمس المُسِنْ فى عبارات نابضة بالحياة ، وغريمته الساحرة العظيمة الإلهة إيزيـس التـى تعـرف كل شىء « فى السمـاء وعلى الأرض » ما عـدا الاسم (الحقيقى) لإله الشمس ، ولكن ؛ حتى هذه المعلومة السرية جداً لم تظل خافية عليها أكثر من ذلك ؛ فقامت بفضل فنونها السحرية بخلق حية سامة تنفث « النار » التى تجعل الإله يعانى من ألم مبرّح . ولا يستطيع أحد غير الساحرة إيزيس أن يحرر رع من آلمه عن طريق إلمامها بتعويذة سحرية قوية ضد عضة الحية ، ولكنها تطلب معرفة اسمه الحقيقى قبل أن تستعملها ؛ لأن « الإنسان يحيا إذا نودى باسمه » فيعدد إله الشمس قائمة مطولة بألقابه بوصفه خالق العالم وكفيله ، وينهيها بمظاهره الثلاثة الرئيسية وهى : « خبرى Khepry فى الصباح ، ورع فى منتصف النهار ، وآتوم فى المسـاء » . إلا أن السم ظل فى جسده لأن اسمه الحقيقى لم يكن واحداً من هذه الألقاب . ولشدة تألمه همس أخيراً بهذا الاسم الشديد السرية فى أذن إيزيس ، وهنا غـادر السم « الإلهَ الملتهب » محرراً إياه من آلمه . وبذلك حققت الساحرة الماكرة ، إيزيس ماتصبو إليه ، وعرفت أكثر الأشياء جميعها سريةً وسُمِح لها مباشرة بأن تتقاسم علمها مع ابنها حورس . والقصة التى قصِد بها تقديم تعويذة فعالة ضد عضة الثعبان تبين بوضوح أن الإله الأكبر (الرئيسى) ، يمتلك على الأقل ، أسماء سرية بالإضافة إلى الأسماء التى يحملها فى أماكن العبادة والأساطير . وتعطى بعض النصوص انطباعاً بوجود تحريم طقسى لإعلان بعض الأسماء المقدسة ؛ فيسجّل رمسيس الرابع

على لوحة فى أبيدوس مؤكّدا « إننى لم أنطق اسم « تاتنن »[٩٢] . ومن غير المحتمل أن يكون الاسم المشار إليه هو الاسم المشهور تاتنن ذاته ، بل الأفضل أن يكون اسماً آخر يراد به أن يظل سراً مكتوما .

الأهمية السحرية لإسم الإلـه :

ومنذ عصر نصوص الأهرام (Pyr . § 394 c) تقول التعويذة رقم ٣٩٤ج أن الملك المتوفى فى نهاية رحلته إلى السماء ، حيث يظهر وسط الآلهة كالإله الأعظم فإن « أمه لا تعرف اسمه » ، فمثل إله الشمس قبل أن يُخدع لا يقاسم الملك المتوفى أى أحد فى معرفة اسمه . وبهذه الوسيلة يروغ من الاستيلاء عليه من القوة الخفية الغامضة والآلية التى نسميها « سحرا» ويعطيها المصريون لفظ حكا hk^3 (hike) . وهى تستطيع أن تؤثر فقط إذا أمكن معرفة اسم وطبيعة الهدف من العمل ، فمعرفة الإسم تعطى الساحر القدرة سواءً على طرد الشر ، أو إخضاع الكائنات الأخرى[٩٣] .

وفى الدولة الحديثة ، أدت هذه الأهمية السحرية للإسم إلى اختراع أشكال من الأسماء الغريبة على النمط المألوف كثيرا فى البرديات السحرية للعصر اليونانى الرومانى ، وعن النصوص الغنوسطية Gnostic (التى تهتم بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص من الشر) . وتضم واحدة من آلاف كِسَر الفخار من قرية العمال فى دير المدينـة قصـة إيزيـس ورع بقائمة من الأسماء المقدسـة « الغريبة جدا » مثل حتبتنى Hetebteni وأسمبينى Asembeni والتى تتألف أشكالها الغريبة من عناصر مختلفة ومتنوعة جدا ، وتتنبىء مسبقا عن الأشكال اليونانية – الرومانية المناظرة لها . وواضح أن هذه النوعية من الأسمـاء « شاذة » غير مألوفة ، لأن كلمة نر nr ، من ناحيـة أخرى ، غير شائعة تقريباً . ولعلهـا صـورة من الكلمـة العـادية rn بمعنـى « اسم » وهى « مقلوبة » بطريق الإبدال فى اللغة ، وتثير بشكل جلى ارتباطات بكلمات « للفزع » و « الحماية »[٩٤] . وأحد الدوافع لإبتكار هذه الصور المصطنعة كان بالتأكيد

هو الرغبة فى العثور على الإسم الصحيح أيا كانت الظروف ومهما كان ذلك الإسم غريبا أو شاذا . وقد توجد نفس الرغبة عن وعى أو بغير وعى ، لدى العابد الورع الذى يستخدم أكبر عدد من الأسماء يمكنه من مخاطبه ربه فى صلواته .

أهمية وفرة أسماء الإله وألقابه :

وبالنسبة لمفاهيم الإله عند المصريين ، تعتبر « حقيقة » الاسم بعيدا عن سياق السحر أمراً هاما جداً . وبالنسبة للرجل المتشكك (أى النزّاع إلى الشك فى مبادئ الدين الأساسية) فى صراعه مع (روحه) « البا » ، يكون الاسم هو الشيء الوحيد الذى يبقى بعد موته (٩٥) ، مثل ماعت ، التى لها جوهر وهى « غذاء فعال » للمتوفى(٩٦) وتشكل جزءاً من طبيعة وجوهر كل كائن حى . وهكذا ، ففى مسألة الأسماء والألقاب المقدسة تمتد طبيعة ومجال نفوذ الإله بازدياد عدد أسمائه . وباستعمال ألقاب وصفات كثيرة ، يختبر المؤمن الطبيعة الوافرة العدد والجوهر الغنى والقوى المتجسد فى الإله الذى يخاطبه . وكما تعزز الإله كل صورة مرئية حقيقية (فصل ٤) ، كذلك يفعل كل اسم أو لقب يطلق عليه ، ومن ثم فهدف الترانيم والابتهالات هو تغطية الآلهة الكبيرة مثل رع وأوزيريس وآتوم بالعديد من الألقاب ، وتخاطبهم وتمجدهم بأكبر عدد من الأسماء . ومن بين الأمثلة العديدة مطلع أنشودة الرعامسة الموجهة إلى أوزيريس والتى عرفناها من نسخ عديدة ، وهى تفى بالغرض فى توضيح هذا المفهوم إذ تقول :

يا . . . . أوزيريس ، سيد سكان الغرب ، أيها الإله المبرأ من كل إثم ، ورب اللانهائية ، حاكم الأبدية ، أكبر الأبناء الذين أنجبهم جب ، وأول من جاء من رحم نوت ، ورب بوزيريس Busiris ، حاكم أبيدوس ، المهيمن على عالم السكون (عالم الموتى) ، صاحب الإشراق ، عظيم الرهبة ، الكبش المقدس أمام نارت Naret ، الملك المقدس ، المطمئن مع ماعت ، أعظم من

أبيه ، أقوى من أمه ، سيد كل من جاء للوجود من خلاله ، أعظم العظماء ، رئيس إخوته ، ابن التاج الأبيض ، الذى يحمل التاج الأحمر ، رب الأرباب ، حاكم الحكام ، المهيمن ، إله الآلهة . . . . ،(٩٧) .

ألقاب عامه للآلهة :

وليست هذه مجرد عبارات تبجيل للإله المعبود ؛ إذ أن وراء كل اسم وكل لقب توجد فى الواقع أسطورة أو عبادة تتحدد عادة ومباشرة فى الابتهالات بواسطة اللعب بالكلمات . ولكن نظراً لأن هذه الألقاب ليست مقصورة على معبود خاص فيمكن تطبيق أغلبها على آلهة أخرى . إن الآلهة المتنوعة جدا بما فيها أرباب الدرجة الثانية يمكن أن يعبر عن كل واحد منها « بالإله الأعظم » أو « الإله الأوحد » (الفصل ٥ ، النهاية) . ونجد أن الألقاب المقدسة جذابة لمختلف الآلهة مثل امتلاء مجال مغناطيسى بالحديد ، ولجاذبيتها العظيمة تكتسب الآلهة الرئيسية أغلب الألقاب .

واذا سمينا أياً من الآلهة المصرية ذات الصفات المتباينة تماما « برب السماء » مثلا ، فإن هذه الصفة المميّزة تكون عامة لهم ، ومن ثم فإن طبيعة الآلهة الشخصية الفردية لم تتحدد بوضوح ، حتى يمكن أن تماثل اتجاهات أى إله منهم اتجاهات الآخر . وهنا ، نقابل ظواهر ذات أهمية قصوى بالنسبة للديانة المصرية ومعبوداتها ألا وهى « التوفيق بين المعتقدات المتعارضة » .

فكرة التوفيق بين المعتقدات المتعارضة (٩٨) :

إن أى دارس لفكرة التوفيق بين المعتقدات المصرية يدين كثيراً « لهانز بونت » لمساهماته الأساسية فى هذا الجانب من الموضوع . وبالرغم من أن «بونت » قد وصف الحركة التوفيقية بشكل مناسب بأنها تحقيق لفكرة « السكن » (أى أن إلهاً يسكن إلهاً آخر) (Einwohnung)(٩٩) ، لايزال المرء يقرأ عبارات بأن التوفيق يعنى أن الآلهة « مدمَجة » ، و « معدَّلة » . حتى إن هذا السكن لم يستخدم إلا نادراً ؛ فضلاً

عن أنه مؤقت ، ويمكن أن تحل الرابطة بين الآلهة في أى وقت . إن صيغة التوفيق فى آمون - رع ، تنبه جيدا إلى أن رع هو آمون ، (ZÄS 75 ,45) – وتختلف درجة الألفة واستمرار الائتلاف من حالة إلى أخرى . وقد قدّم «بونت» تعريفاً رائعا آخر لصيغة آمون - رع فى مؤلفه ، Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte» يقول فيه :

إن صيغة آمون – رع لا تعنى أن آمون ضمن المبدأ العام لرع أو أن رع ضمن فئة آمون ، ولا هى تثبت أنهما متماثلان ، فآمون لا يضاهى رع . وتبين أن رع موجود فى آمون بطريقة تجعله لا يضيع فى آمون بل يظل كما هو ؛ لكى يتمكن كلا الإلهين أن يظهرا ثانية منفصلين أو فى أى اتحاد آخر (ص٢٣٩) .

- الإله رع نموذج متميز للتوفيق بين الآلهـــة :

نحن نواجه بعد ذلك مشكلة كيف ولماذا ظهرت مثل هذه الصيغ التوفيقية فيأتى إله ، ليسكن ، إلهاً آخر . ولعل إله الشمس يمدنا بأحسن صورة توضيحية لهذه العملية . وقد اكتسب إله الشمس رع أهمية بشكل ثابت ومطرد خلال أواسط الدولة القديمة . ويرجع أقدم دليل على هذا التطور إلى الأســرة الثانية(١٠٠) . وتحتوى معظم أسماء ملوك الأسرتين الرابعة والخامسة على العنصر رع . ويتكيف التصميم الأساسى لمعبد أبو الهول مع رحلة إله الشمس خلال ساعات الليل والنهار(١٠١) ؛ ومنذ عهد خفرع ، خليفة خوفو ، اعتبر الملوك أنفسهم قائمين بوظيفتهم بصفة الواحد منهم ، ابن رع،(١٠٢) .

وفى الأسرة الخامسة كانت هيمنة إله الشمس تظهر معمارياً فى معابد شمسية خاصة . وفى الأسرة السادسة كان هو الإله الخالق الحقيقى لدرجة أن الآلهة الأخرى التى كان يعتقد أنها خالقه ظهرت للأتباع المؤمنين بأنها صـورة من رع إله الشمس متحدة بطريقة توفيقية معه . وتتحدث نصـوص الأهرام عن الإلـه رع - آتوم (Pyr . §145b - c ، وأماكن أخرى) وتعنى آتوم الخالق هو رع .

ومنذ الدولة الوسطى وما بعدها ، أصبحت هذه الروابط أكثر شيوعاً ، وأمثلة ذلك سبك ـ رع ، وخنوم ـ رع ، وأكثرها ألفة آمون ـ رع ، وهى الحالة الجديدة التى يأخذ فيها الإله آمون فى هيئته الشمسية والخالقة مظـــهر الإله رع .

وربما تفسر هذه التوفيقات أن المصريين يميزون رع عن كل الآلهة المختلفة بمجرد أن يصادفوهم كآلهة خالقة ، تماماً كما « يميزون » [١٠٤] صقر السماء العظيم حورس فى الآلهة الشديدة التباين التى على هيئة الصقر . ومن الواضح كذلك ، أن كل معبود « يسكنه » معبود آخر يكتسب طبيعته ولكن جميع هذه التشكيلات ليست أكثر من محاولات أولية لفهم معنى الحركة التوفيقية (بين المعتقدات المتعارضة) . ولمزيد من التعمق فى الفهم ، يجب أولاً أن نضع ظاهرة التوفيقية فى سياق الوسائل الأخرى لضم الآلهة ولا ننظر إليها منعزلة ، ثم نميز التنوع والاختلاف العميق لأشكالها بصورة أكثر دقة .

أنـــواع الروابـــط بيـن الآلـهـــة :

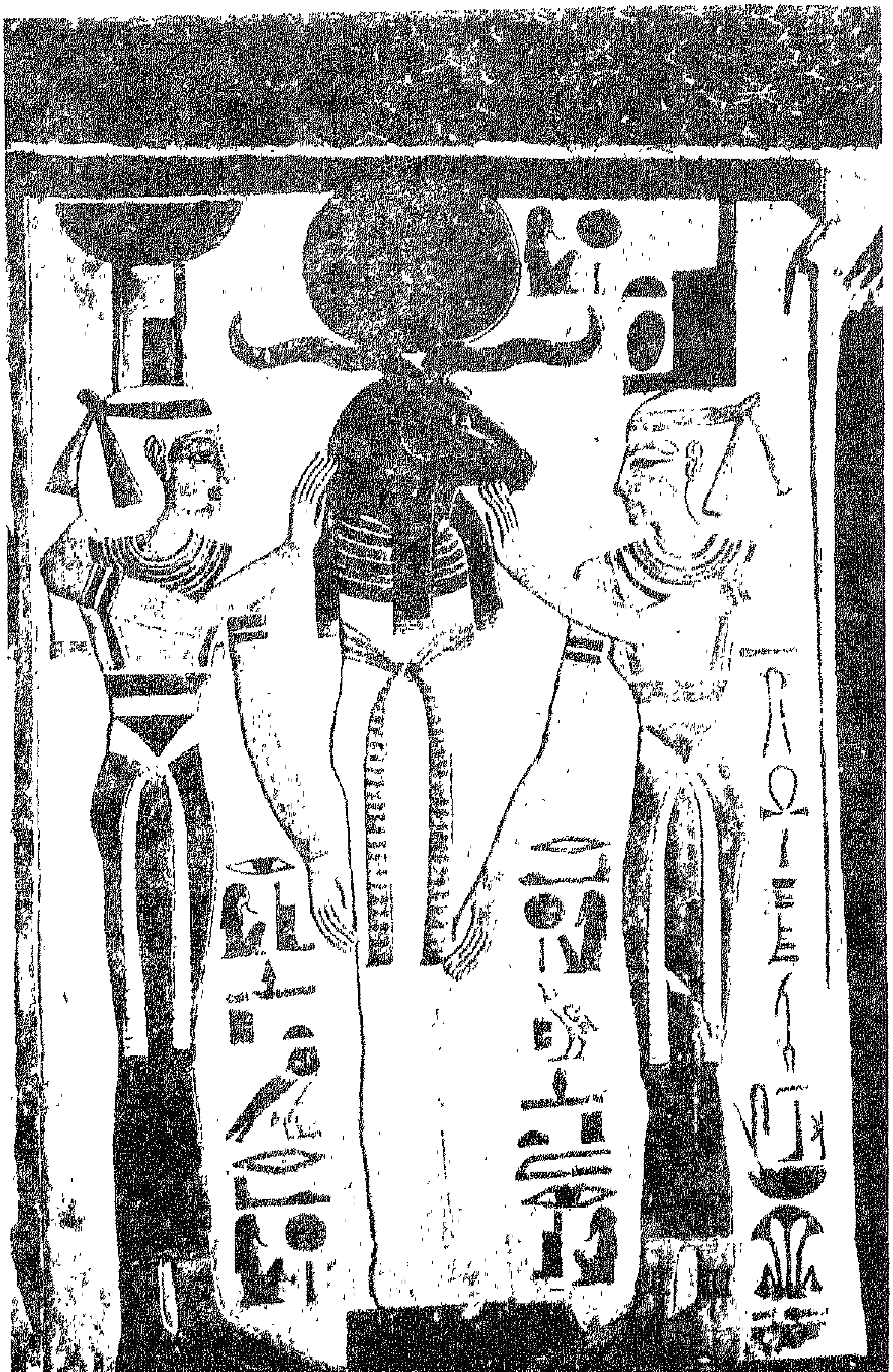
وهناك طرق كثيرة فى الديانة المصرية لتشكيل رباط بين معبودين . ويبدو أن هذه التكوينات كانت تُختار بعناية شديدة أو تبتكَر بشكل جديد لتناسب كل حالة . وبصرف النظر عن التوفيقية يمكن تمييز النماذج الآتية والتى لكل منها أقسامها الفرعية :

١ ـ القرابة : وفيهـا يمكـن أن يكون المعبود أخاً لمعبود آخر أو زوجة أو ابنا أو ماشابه ذلك .

٢ ـ التعبيرات القائلة بأن إلهـا (أو ملكاً) هـو « الصـورة » أو « المظهـر » أو الـ « با » لواحـد آخـر . ونرى أمثلة موحية بذلك عندما يقـال عن آمـون فى صـــورته التوفيقية آمـون ـ رع بأنـه « عمَـل مَظهـرَه الأول (خبرو hprw) بصفته رع »[١٠٥] .

وبصرف النظر تماما عن صورته التوفيقية التى يتخذ فيها مظاهر رع ، يمكن أن يظهر آمون بالكامل لفترة وجيزة كرع . وعندما ندرس مظاهر الآلهة فى الفصل الرابع سنرى بتفصيل اكثر المقصود بالـ « مظهر » لمعبود ما .

٣ ـ وأخيراً هناك عبارات كهنوتية معقدة أحيانا عن وحدة إلهين اثنين . وبصرف النظر عن « ترتيلة ليدن Leiden hymn » لآمون التى يتحد فيها مع رع(١٠٦) تتعلق هذه العبارات بوحدة رع وأوزيريس التى كان يتكرر التفكير فى نظامها اللاهوتى بشكل واضح . وفى العصر المتأخر كانت هذه الوحدة تتمثل فى العقيدة(١٠٧) . وفى نصوص التوابيت نجد الوصف الشائع بأن أوزيريس قد « ظهر بصفته رع » (CT I , 191g - 192 a) ؛ بينما يقال فى مكان آخر إن « با » أوزيريس و « با » رع تتقابلان فى مندس Mendes وهناك تصبحان الـ « با المتحدة » (CT IV , 276 - 81) ؛ وطبقاً للوحة رمسيس الرابع فى أبيدوس تتكلم هذه الـ « با » المتحدة « بفم واحد »(١٠٨) . ويصور هذه الفكرة تصويرا حقيقيا نقش مشهور فى مقبرة نفرتارى (لوحة رقم١) ، يبين مومياء برأس كبش بين إيزيس ونفتيس ، وعليها شرح يقول « هذا هو رع عندما حضر ليستريح (حتب) فى أوزيريس » و « هذا هو أوزيريس عندما حضر ليستريح فى رع »(١٠٩). وبذلك ترك الأمر عاماً عن عمد أن أى إله من كليهما هو الذى جاء ليستريح فى الآخر .



اللوحة رقم (١) : اتحاد رع وأوزيريس بين إيزيس ونفتيس .

ويشبه ذلك بعض المناظر التى تعلو مداخل القبور الملكية للرعامسة حيث نجد كلاً من إيزيس ونفيس تعبد قرص الشمس وهما تهللان لكل من رع وأخيهما أوزيريس فى الجسد السماوى (الشخص المقدس) الواحد . وفى كتاب الموتى نرى أن الإلهين وحدة واحدة لدرجة ظهور أسمائهما فى كثير من الفقرات الواحد منهما محل الآخر(١١٠) . بينما نجد فى الأمداوات جثة إلَه الشمس هى فى نفس الوقت جثة أوزيريس .(١١١) وعند محاكمة الميت لا يتضح لنا أى الإلهيــن المخـتـلفين سيتـرأس الجلسة ويشرف عليها . ويجب الاعتقاد فى أن الصيغة التوفيقية لرع – أوزيريس هى الأنسب هنا ، وأنها تحل كل الصعوبات والاختلاف فى التسمية . ولكن « اللاهوتيين » المصريين هنا ، ولمرة واحدة فقط – والكلمة مناسبة – قد تجنبوا عن عمد عرض هذه الرابطة بين رع وأوزيريس كحالة توفيقية(١١٢). ويعتبر هذا التمييز الدقيق مساعدا كبيرا لنا عندما نحاول أن نفصل التوفيقية عن الطرق الأخرى للربط بين الآلهة .

وكل ذلك يبدو واضحاً فى صيغة أخرى ترجع للرعامسة فى مقبرة نفرتارى التى تصور كلاً من رع وأوزيريس على هيئة مومياء ذات رأس الكبش. ففى هذا الشكل المختلف نجد النص يُتبع بظرف الزمان « يوميا »(١١٣)، وبذلك يبين كيف يجب علينا أن نفهمها : يدخل رع فى أوزيريس ، ويدخل أوزيريس فى رع يومياً ، ثم ينفك الاتحاد ثانية كل يوم . ويلاقى المصريون فى صورة الإله المقتول (عمداً) أوزيريس مصير الموت الحتمى والذى لا يُستثنَى منه الآلهة (الفصل٥) .

ومن خلال تعميم ميزة كانت أصلاً ملكية ، أصبح الشخص المتوفى فى الدولة الوسطى وما بعدها حاملاً اسم أوزيريس كلقب أو تعريف له أمام اسمه الخاص وذلك فضلاً عن معناه أنه بسبب جهوده الخاصة يضطلع الإنسان بدور محدد يَحمل اسم أوزيريس(١١٤) . ويشبه ذلك ، أن إله الشمس رع فى انتقاله اليومى إلى عالم المتوفى يجب أن يصبح « أوزيريس » لأنه يموت ويظهر فى العالم الآخر « كجثة » . ولكن المصريين ، فى هذه الحالة يتصورون أن هناك وحدة حقيقة . وعلى خلاف بقية

الموتى ، لا ينتحل رع لقب « أوزيريس » وبدلاً من ذلك ، يجسّد حاكم الموتى فى كيانه الخاص بشكل عميق لدرجة أن يصبح كلاهما جسماً واحداً ويستطيعا « أن يتكلما بفم واحداً » . إن أوزيريس يبدو فعلا أنه يندمج داخل رع ويصبح شمس الليل الذى يوقظ سكان العالم الآخر من رقاد الموت .

لكن استمرار هذا الارتباط بين الإلّهين العظيمين قصير الأمد . وعندما يعود إله الشمس للظهور فى الأفق فى الصباح لا يصبح أوزيريس ، ويتحرر من كل قيود الموت ، ويترك خلفه « مثالا » له فى أعماق العالم الآخر (السفلى) وهو الغلاف الخارجى للإله الذى كان رع وأوزيريس فى واحد[١١٥]. هذه الوحدة المتكرر حدوثها للإلّهين يومياً ، والمحددة المعروفة فترة استمرارها بوضوح هى ظاهرة مختلفة تماما عن الاتحـاد التوفيقى بين آمون - رع .

مشكلة العلاقـات بـين الآلـهة :

حقاً ، إنه بسبب تعدد أسمائها وصورها تَطرح عقيدة تعدد الآلهة مشكلة العلاقات بين الآلهة ؛ (أنظر الفصل ٧) . لقد أدرك المصريون بجلاء هذه الصعوبة ، وحاولوا حلها عن طريق تعدد الصيغ المصنّفة مراتبها بعناية . وتعتبر الفكرة التوفيقية بين المتعارضين هى أكثر الصيغ أهمية ، وواحدة من أقدمها[١١٦] .

ونظراً لأنها لاتتضمن هوية أو اندماج الآلهة الداخلة فيها ، يمكن أن تندمج المعبودات ذوات الأشكال المختلفة مع بعضها[١١٧] حتى وان كانت من الجنس الآخر ، إذا اقتضى الأمر أحيانا[١١٨] وغالباً ما تكون أكثر من العبادة مجرد إلّهين بل وثلاثة وأربعة آلهة تكوّن وحدة جديدة . وبجانب الأشكال الثلاثية مثل بتاح - سكر - أوزيريس ، توجد صورة رباعية مثل آمون - رع - حرآختى - آتوم[١١٩] أو حر ماخيس - خبرى - رع - آتوم (Urk.IV,1542-17) . وفى مثل هذه الحالات يتذكر المرء المركبات الكيماوية؛ إذ يمكن - مثلها تماما - أن تُحلَ التركيبات (الاتحادات) التوفيقية

فى أى وقت إلى عناصرها الأساسية التى يمكن أن تكّون جزءاً من اتحادات أخرى دون المساس بشخصيتها الفردية

الـغرض مـن ضـم الآلـهـة لبعـضـها :

هل الغرض من حالات الضم هذه هو « مساواة » كهنوتية ذكية لادعاءات دينية متعارضة ومتصارعة كما افترض ذلك «بونت » وأسلافه؟[١٢٠] ، وهل يجب على الآلهة أن تكون « متساوية » مع بعضها حتى ينتهى الواحد منهم بوحدة وجود غامضة بها مسحة شمسية؟ إن مثل هذا التبديل فى الصفات المميزة الذى يؤدى إلى التماثل ليس مصريا ، وإن كان لابد ،فهو هلّينى . فالمصريون يضعون الشد والصراع فى العالم الواحد بجانب الآخر ثم يعايشونهما . إن آمون - رع ليس تركيبة آمون ورع ، ولكنه صورة جديدة تحيا مع الإلهين العظيمين . ويستطيع المرء فى هذه الحالة ، إذا لزم الأمر ، أن يقدم حججا « لتسوية » تتطلبها السياسة الدينية - مهما تكن مثل هذه الطريقة مشكوكا فيها - لكن ما هو الغرض الممكن من « التسوية » بين حورس وسوتيس ، أو حرماخيس وخبرى ورع وآتوم ؟ وفى المثال الأخير تتمثل الصور اليومية الثلاث لإله الشمس معا بشكل واضح فى أبى الهول العظيم (حرماخيس) : فالشمس هى خبرى فى الصباح ، ورع أوحر آختى فى منتصف النهار ، وآتوم فى المساء . ويميز الشريك البشرى للمعبود - ليس الكاهن فقط بل والمؤمنين الأتباع عامة - فى (التمثال المقدس) لأبى الهول العظيم كلا من إله الشمس فى صورته الثلاثية ، فى عمومية رحلته اليومية عبر الدنيا ، وأبى الهول الذى هو فى ذاته مظهر لإله الشمس . وتعطى رباعية الأسماء والصور شريكا جديدا مفرداً لعبادة البشر خدماتها العقائدية ، لأن العبادة أيضا شيء جديد ظهر من الاتحاد التوفيقى[١٢١] .

وواضح أن الحركة التوفيقية لاتشمل أى « ميل توحيدى » بل أكثر من ذلك ، تشكل تياراً قويا مضاداً للوحدانية ، بلاحدود . والحركة التوفيقية تلطف من الوحدانية

المشوبة التى تركز على عبادة إله واحد ، وتوقفها عن التحول إلى التوحيد ، لأن التوفيقية تعنى فى النهاية أن الإله المفرد لاينعزل عن الآخرين : ففى آمون يدرك المرء رع أيضا ويعبده ؛ أو الصور الأخرى لإله الشمس فى حرماخيس .

وبهذه الطريقة تزداد حدة إدراك أن الرفيق المقدس من الجنس البشرى ليس واحداً بل متعدداً .

ولاتدلنا كثيرا عن مفاهيم الآلهة عند المصريين ، أسماؤها التى قد تكون غير واضحة فى المعنى أو قد تكون مسهبة بحيث تترك أصحابها مجهولى الشخصية أساساً ، إلا أن تراكم الأسماء ، وحركة التوفيق بين المعتقدات المتعارضة ، ووضع الألقاب أو الصفات محل بعضها ، كل ذلك يؤدى مباشرة إلى مسألة الواحد والمتعدد . وهى ، بالاشتراك مع تعدد الأشكال التى بحثناها فى الفصل الرابع ، تترك أثراً خفيفاً عن مفهوم الإله عند المصرى الذى أسماه «جيراردوس ڤان در ليو»(١٢٢) . « وهنرى فرانكفورت » (١٢٣) « غموضهم » . ويبدو أن الشكل والاسم والألقاب قابلة للتغيير حسب الرغبة ، إلى حد كبير متبادلة مع نظائرها الخاصة بالمعبودات الأخرى . إن المصرى المتوفى الذى يقوم بدور إله فى العالم الآخر يرغب أيضا فى اتخاذ هيئات كثيرة والظهور تحت أسماء عديدة ؛ وتساعد « تعاويذ التحويل » المتعددة فى النصوص الجنازية على تحقيق هدفه .

مفهوم ناقص للآلهة المصرية :

وسنجد بصورة متكررة ، أن المعبودات المصرية لاتقدم نفسها إلينا بطبيعة واضحة وجيدة التعريف كطبيعة آلهة اليونان ؛ وأن مفهوم الإله الذى نصادفه هنا هو مفهوم مائع ، مرن ، وناقص ، وعرضة للتغيير . ويجب ألا ننسب إلى المصريين مفاهيم مشوشة عن آلهتهم ؛ إذ أن فكرة كهذه تتناقض بتفاصيل نوعية متعددة وعبارات محددة بوضوح خلال النصوص . ولابد أن هناك أسبابا أخرى لغموض هذا

المفهوم عن الإله الذى يمكن كشفه من خلال دراسة الفكرة المصرية العامة عن الوجود (انظر الفصل ٥) .

و من غير الطبيعى أن تكون الآلهة المصرية محددة بدقة . وتبقى ماهيتها حالة مائعة لم نتعود عليها . وهى تتعدى كل تعريف عقائدى نهائى بحيث يمكن أن تمتد دائما أو تصبح مختلفة . كما أن ضم آلهة مع آلهة أخرى هو أمر مؤقت من أوجه كثيرة ويمكن حله فى أى وقت . ولا تترك هذه الميوعة مجالا للتوحيد الذى يؤسس نفسه على التعريفات الواضحة . ولنر الآن ما إذا كانت دراسة مظاهر الآلهة المصرية وخصائصها المميزة تؤكد هذا الانطباع الأولى أم لا .

الفصل الرابع

وصف ومظهر الآلهة

وصف ومظهر الآلهــة

الأطــوار الأولى :

تعد أسماء الآلهة من المصادر الأساسية لدراسة مفاهيمها عند المصريين منذ بدء معرفة القراءة والكتابة حوالى ٣٠٠٠ ق.م . ، ويمكن أن يرجعنا تصوير القوى المقدسة إلى ألف سنة أخرى تقريبا على قدر ما يمكننا من الأصول التى نفترضها لهذه المفاهيم .

لم يعطنا العصر الحجرى الحديث فى مصر (حضارة مرمدة ، وحضارة الفيوم) أى تصوير يمكن أن نفسره بالتأكيد على أنه وصف أو رموز للقوى المقدسة . ولانستطيع أن نخرج بأى استنتاجات من هذا النقص فى الأدلة ؛ لأن الفنون فى ذلك الوقت كانت تتألف من أوانٍ فخارية وصلايات التجميل الأولى ، فلا توجد صور ونقوش للإنسان والحيوان أو الأشياء . فمن المستحيل أن نثبت مثلا من الأدلة الأثرية ما إذا كانت هناك فى العصر الحجرى الحديث عبادة التماثيل المصنوعة من مواد قابلة للتلف . ويبدو لى أن عدم وجود مقابر للحيوان يكشف الأمر بدرجة أوضح ، وهنا أيضا ، يمكن أن تتغير الصورة فجأة باكتشافات جديدة ، لكن من المحتمل أن لاتكون عبادة الحيوانات المقدسة بدرجة أهميتها فى الديانة المصرية المتأخرة [1] .

قـــوى إلهيـــة فى أشكال حيوانيـــة :

ونجد عصر استعمال النحاس الذى ظل فى مصر إلى معظم الألف الرابعة قبل الميلاد يعطينا أول دليل واضح للاعتقاد فى آلهة كانت فى هذه المرحلة المبكرة متعددة الأشكال بشكل يثير الدهشة ومتنوعة بدرجة كبيرة . والمواقع الرئيسية فى مصر السفلى كانت المعادى وهليوبوليس ، وفى مصر العليا كانت البدارى ونقادة حيث وجدت فيها جميعا مقابر للحيوان وأغلبها لغزلان وكلاب (أو ابن آوى) ، ونادراً جداً ما تكون لماشية أو كباش(٢) . ونجد أن العناية التى دفنت بها هذه الحيوانات وماوضع معها فى المقبرة من قرابين هى دليل على عبادة حيوانات مقدسة أو قوى إلهية فى صورة حيوانية . واتخذت فى تلك الآونه صلايات التجميل شكل الحيوان . وأخيراً ، فى نهاية عصر ماقبل الأسرات كانت تزدان كثيراً بأشكال الحيوان على نحو نقش بارز ، وأجدر الأمثلة لذلك هى « لوحات الحيوان » فى أكسفورد واللوفر(٣). وتوجد أيضا أشكال لحيوانات على أوان مزخرفة وفى صورة تماثيل صغيرة من الطين من عصر نقادة الأولى .

وفى ضوء أعداد هذه الصور والتماثيل والأدلة على دفن الحيوان لايكاد يوجد شك فى أنه فى القرون الأخيرة من عصر ما قبل التاريخ ، غالبا ما عبَد المصريون قوى إلهية فى صورة حيوان ؛ ولكن إلى تلك الفترة لم تكن هناك عبادة خالصة للحيوان . ومن عصر نقادة الثانية ومن بداية العصر التاريخى كانت رموز الحيوانات الموضوعة على « ساريات» ، والأشياء القديمة ذات الملامح غير الواضحة والتى كانت موضوعة على أعمدة تدل على عبادة الأشكال المقدسة(٤) . ولكى نحكم بهذه الصور والتماثيل نجد أن عبادة الأشكال هذه كانت أقل أهمية بكثير من عبادة الحيوان ؛ إلا أنه لتوفر فرص الوقاية والحفظ وعوامل أخرى قد نعتبرها سجلاً ناقصا . وإن رموز الأقاليم الحديثة تطورت فى الأساس عن مثيلتها فى عصرِ ما قبل الأسرات ، وكما رأينا فى الفصل الثانى نجد أن العلامة الهيروغليفية الأكثر شيوعاً لكلمة « إله » تنبئ عن عبادة رمز (فتش) من نوع مشابه .

عبـادة الآلهـة فـى أشكـال آدميـة :

ويشك فيما إذا كانت المرحلة الـثالثـة للتطـور التى افترضها عالم الآثار الفرنسى « جوستاف چيكييه » وهى التجسيد أو عبادة المعبودات فى شكل بشرى ـ قد عرفت منذ عصور ما قبل الأسرات ـ فقد وجدت من حين لآخر أشكال بشرية من الطين أو العاج فى حضارة البدارى ؛ وأصبحت شائعة فى حضارتى نقادة ، وتكرر تفسير ذلك على أنها معبودات . وقد تم تفسيرها كأشكال « للإلهة الأم العظيمة » حتى بالرغم من أن جميعها على وجه الإطلاق كانت إناثاً ليست لها أى صفات للقداسة . وكان تعبير « الإلهة الأم » الناقص غير معروف تماماً فى مصر فى العصر التاريخى القديم . ولابد أن يكون المرء شكاكاً إلى حد ما ، بشأن محاولة تعريف الأشكال العارية الملتحية كآلهة(٥). وفى النقوش البارزة والرسوم الملونة لهذا العصر عادة ما تُزال الذقون المدببة من هذا النوع والموجود على العديد من التماثيل الصغيرة الخاصة بالأعداء ؛ بينما احتفظ فى عصر ماقبل الأسرات المتأخر ، وعهود الأسرة الملكية الأولى بالشكل العارى للأعداء المستعبدين فى مصر .كما أن المادة الهشة للتماثيل الصغيرة المصنوعة من الطين تقلل احتمال تمثيلها للآلهة . ولم توجد خصائص أكثر من ذلك يمكن مقارنتها بخصائص الآلهة .

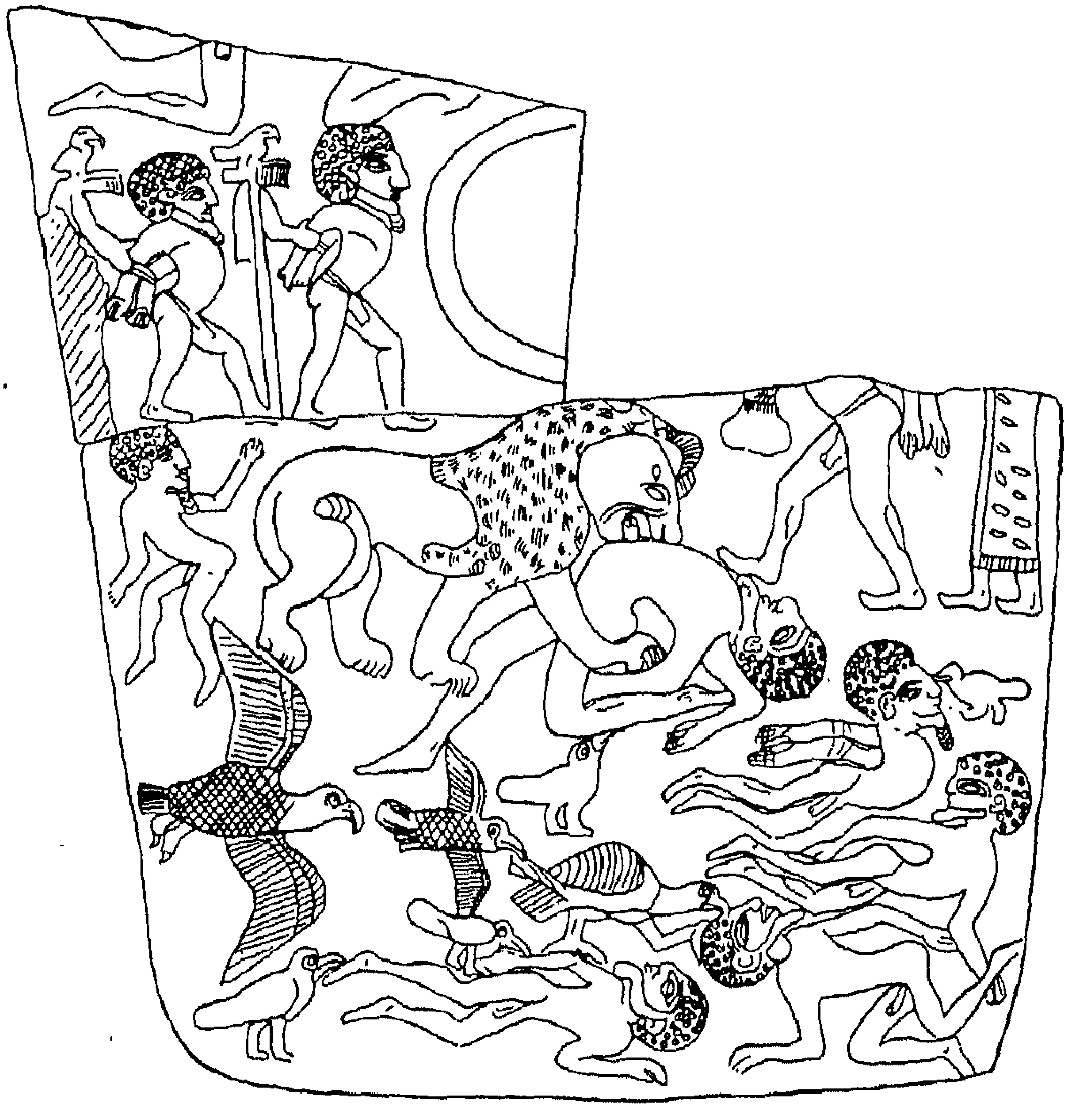
وتتعلق دراسة محدودة قام بها « پيتر أكو » بمشكلات الأصالة والتأريخ والتفسير التى أثارتها هذه الأشكال(٦) . وبعد تحليل دقيق رفض تفسيرها بأنها معبودات . وقد رجع إلى التنوع العريض للاستعمالات والمعانى التى يمكن أن تكون لمثل هذه التماثيل الصغيرة فى حضارات أخرى ويفترض وجود تنوع وتعدد مشابه فى مصر .

ويمكن أن يكون بعضها دُمَى والبعض صوراً سحرية مؤثرة كانت تستعمل فى الطقوس المختلفة أو كقرابين للنذور . وقد رأى إمكانية أن يكون بعضها قطعاً أو تجهيزات استعملت فى شعائر وطقوس تقليد لمنصب معين ، ولكن لم يجد أسباباً كافية

لتحديد أى منها كصور للمعبودات . لذلك ، لايوجد دليل مؤكد على عبادة معبودات ذات صفات بشرية فى مصر فى عصرما قبل الأسرات . وان معظم المعبودات التى وجدناها فى شكل بشرى مثل مين Min ، ونيت Neith وأنوريس Onuris منذ بدء التاريخ ربما كانت تعبد فعلاً فى عصر نقادة(٧) ، ولكن لم يعرف لها تصوير بشرى عن طريق الرسم أو النحت إلا منذ العصور التاريخية . وبالتالى لم تدلنا إلا على القليل عن العصر الأول.

إن من طبيعة الأدلة غير المتعلقة بالقراءة والكتابة منذ ما قبل التاريخ أن ما تمدنا به من معلومات عن الآلهة تكون متناثرة وباهته ومبهمة . وقليل فقط من المعبودات التاريخية المصرية يمكن تتبعها إلى أية مسافة زمنية فيما قبل التاريخ ، ، فالأعلام ، تقدم لنا وثيقة عن وجود عبادات للصقر قديمة ، ولكنها لاترينا إن كانت الآلهة هى حورس أو أى آلهة صقرية أخرى . ولا يمكن أن يُكشف بالتأكيد عن غريم حورس وهو ست العنيف المدمر فى ظلمات ما قبل التاريخ(٨) . وأخيرا نجد الإلهة التى على هيئة بقرة والموجودة على صلاية نعرمر (شكل ٩) وقبل ذلك بحوالى ثلاثة قرون على لوحة من جرزة(٩) هى أقرب من ناحية التمثيل التصويرى (الأيقونوجرافى) إلى بات Bat الإلهة التى عبدت مؤخرا فى المقاطعة السابعة بمصر العليا(١٠) أكثر منها إلى حتحور المشهورة ، وتبين النجوم المضافة إلى الصورة أنها كانت إلهة سماوية . ولعل رأى المصريين فيما قبل التاريخ عن العلاقة بين الانسان والحيوان يمكن رؤيته بوضوح أكثر فى لوحة ، ساحة القتال ، والتى منها أجزاء فى لندن وأكسفورد (شكل ٨)(١١) ، التى نرى فيها ساحةً لمعركة مغطاة بأجساد ملتوية للأعداء المنهزمين ؛ وأعداء آخرين مأسورين ومسوقين فى الأغلال . ويعتبر الفريق الخاضع العارى ، الأعزل من السلاح - فى شكل بشرى - صورة لعدم الحماية المطلقة. أما المنتصرون الذين استسلم لهم المهزومون فى يأس فيظهرون كقوى حيوانية مثل : الأسد ، والطيور الجارحة والأعمدة الواقفه عليها طيور . ويظهر الشخص الذى فى

أقصى اليمين والذى حفِظ منه الجزء السفلى فقط وهو يمتلئ بقوة حيوانية تظهر من خلال كسوته بالريش والشعر ؛ وبدون الجزء المفقود من اللوحة لا يمكننا أن نعرف أنه كان «مقنّعا» كما يظهر الصيادون من البشر على اللوحات الأخرى فى ذلك العصر ورسوم الصخور فى عصر ما قبل الأسرات[١٢] . ولكن ، يبدو من المؤكد أن رجال هذه الفترة (حوالى ٣٠٠٠ ق.م) أحسوا بأنهم عزل بدون قناع حيوانى ، فالحيوانات لاتزال تظهر ككائنات أكثر قوة وفعالية وأكثر تفوقاً من الرجال فى كل قدراتهم . ولعل ذلك يفسر لماذا كانت القوى التى تحدد سياق الأحداث يعبَّر عنها فى صورة حيوان .



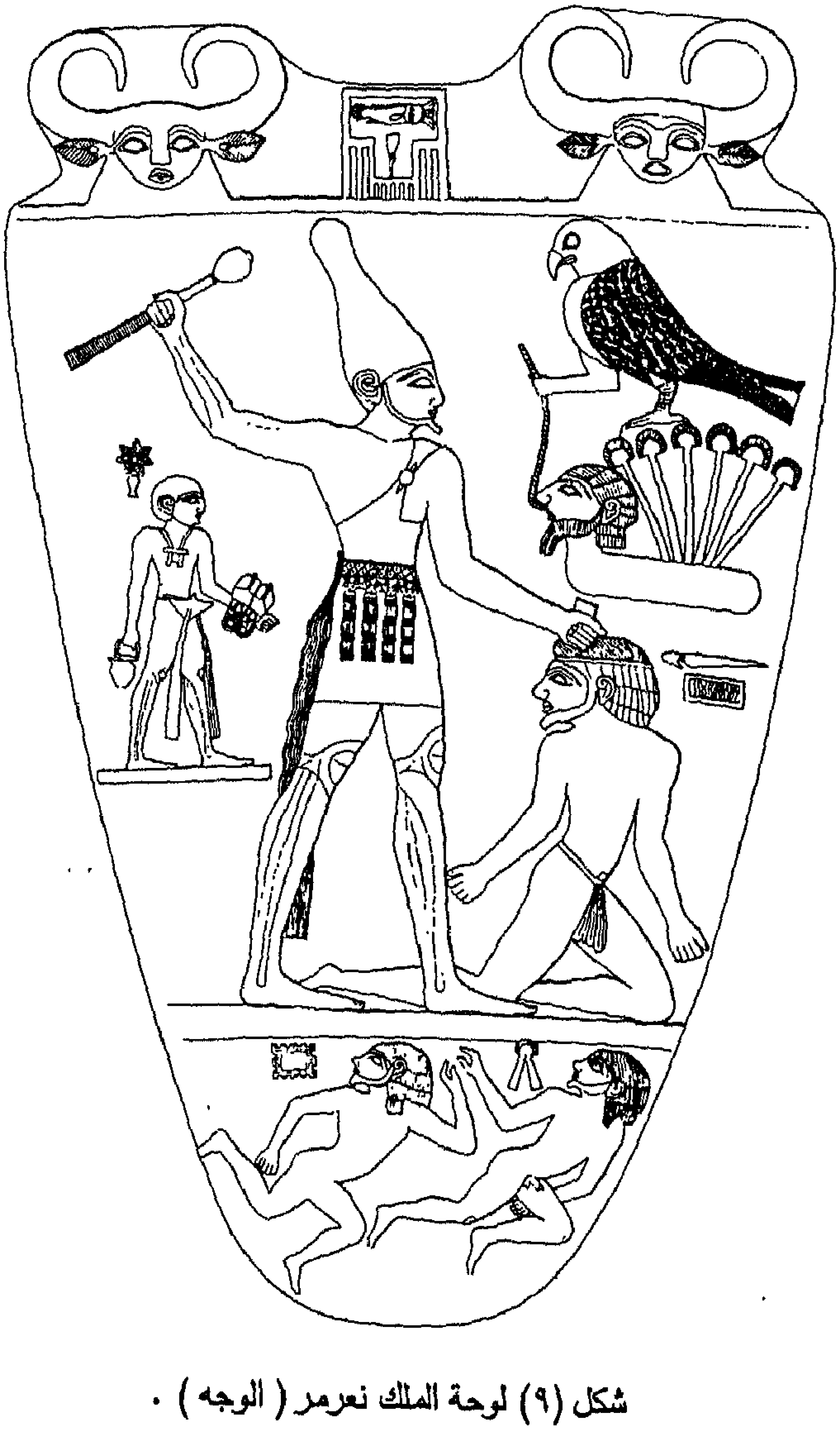
شكل (٨) : أحد وجهى لوحة « ساحة القتال » .

الآلهـــة الأولـــى بشـكـل بشـرى :

وفى بداية العصر التاريخى ، تغير بشكل تدريجى هذا الرأى عن وضع الإنسان وتفوق الحيوان ، فاستمر الملوك القدامى لمصر الموحدة لهم أسماء حيوانات مثل العقرب ، وسمكة السلّور ، والحدأة(؟) ، والكوبرا ، « وناشر الجناح » ، ولكن اختفى هذا النوع من الأسماء قرب نهاية الأسرة الأولى (حوالى ٢٨٠٠ ق٠ م) ٠ وفى الجهود غير العادية للقوى الفكرية والجسدية التى أنتجت المدنيات الأولى حقق الإنسان كذلك وعياً جديداً بالذات . فقد نظم العالم بشكل مبدع ، وأخضعه لعقله المخطط والمفسّر ، واعتبر نفسه لفترة طويلة ألعوبة للقوى المبهمة ، التى لايسبر غورها . وقدترجع هذه العملية إلى حقيقة أن القوى التى قدسّت كمعبودات كانت تظهر مراراً وتكراراً بوجه إنسان ، وقد تغير أصله الحيوانى أو الشكل الفاقد الحيوية إلى شكل بشرى .

وقد حدث هذا التطور « من مذهب الدينامية (الذى يفسر الكون بلغة القوى وتفاعلها) إلى مذهب الشخصـانية (الذى يؤكد على أهمية الشخصية وعدم جواز إنتهاك حرمتها ») [١٣] فيما بين ٣٠٠٠ – ٢٨٠٠ ق.م .

وهناك بالتأكيد تكرار متعدد ونظائر لهذا التطور فى تاريخ الديانات ، إلا أن تأريخ ذلك وتدعيمة بالوثائق لا يمكن ملاحظته الا فى مصر فقط. « هذا التجسيم للقوى » (Vermenchlichung der Mächte) ، وهو التعبير الأكثر دقة ، أظهر الآلهة الأولى فى شكل بشرى ، ولو أن طرق الوصف والتصوير الأخرى لهذا التجسيم قد ظهرت فى نفس الوقت . فنجد رؤوس البقر التى تتوج صلاية نعرمر (شكل ٩) لها وجه إنسان ينظر إلى المشاهد ، كما أن لوحة « أرض البردى » الخاضعة ، لها رأس إنسان . ونرى هذا الطراز الشخصى للصدام مع شعب أجنبى على شظية من لوحة للملك خع سخم Khasekhem من الأسرة الثانية[١٤] .



شكل (٩) لوحة الملك نعرمر (الوجه) .

الآلهه كبشر بدون أطراف مميزة :

ومعظم النقوش القديمة جداً للآلهة وهى فى شكل بشرى تبين لها جسماً بدون أطراف مميزة . ولايعكس هذا التصوير التمثيلى بالتأكيد قصورا فى مهارة الفنان ، بل يشير إلى معنى آخر لم يكتشف بعد . ولايمكن أن يكون الشكل الموميا‌وى مثالاً لذلك ، لأن التحنيط لم يكن مستعملا إلى بضعة قرون متأخرة ، والاحتمال الأكبر هو أن

الشكل المومياوى للمتوفى الذى يصبح « إلهاً » إنما يرجع إلى الهيئة الأثرية لأقدم الآلهة المجسدة . وسوف أنحو إلى التفسير فى اتجاه آخر ـ بالتركيز الدقيق على المظاهر الأساسية والتى لاتخطئها العين للهيئة البشرية ، وإهمال التفاصيل التى يمكن الاستغناء عنها والتى نراها بوضوح فى تماثيل بداية عصر الأسرات. ويستخدم نفس هذا الرسم التخطيطى فى الكتابة المصرية التى اخترعت فى الوقت نفسه كمصنف لكل الكلمات التى تعنى « تصوير » أو بوجه عام « شكل » . ولا يبين الشكل القديم للإله أكثر أو أقل مما يستلزمه استدعاء صورةٍ حية فى هيئة بشرية .

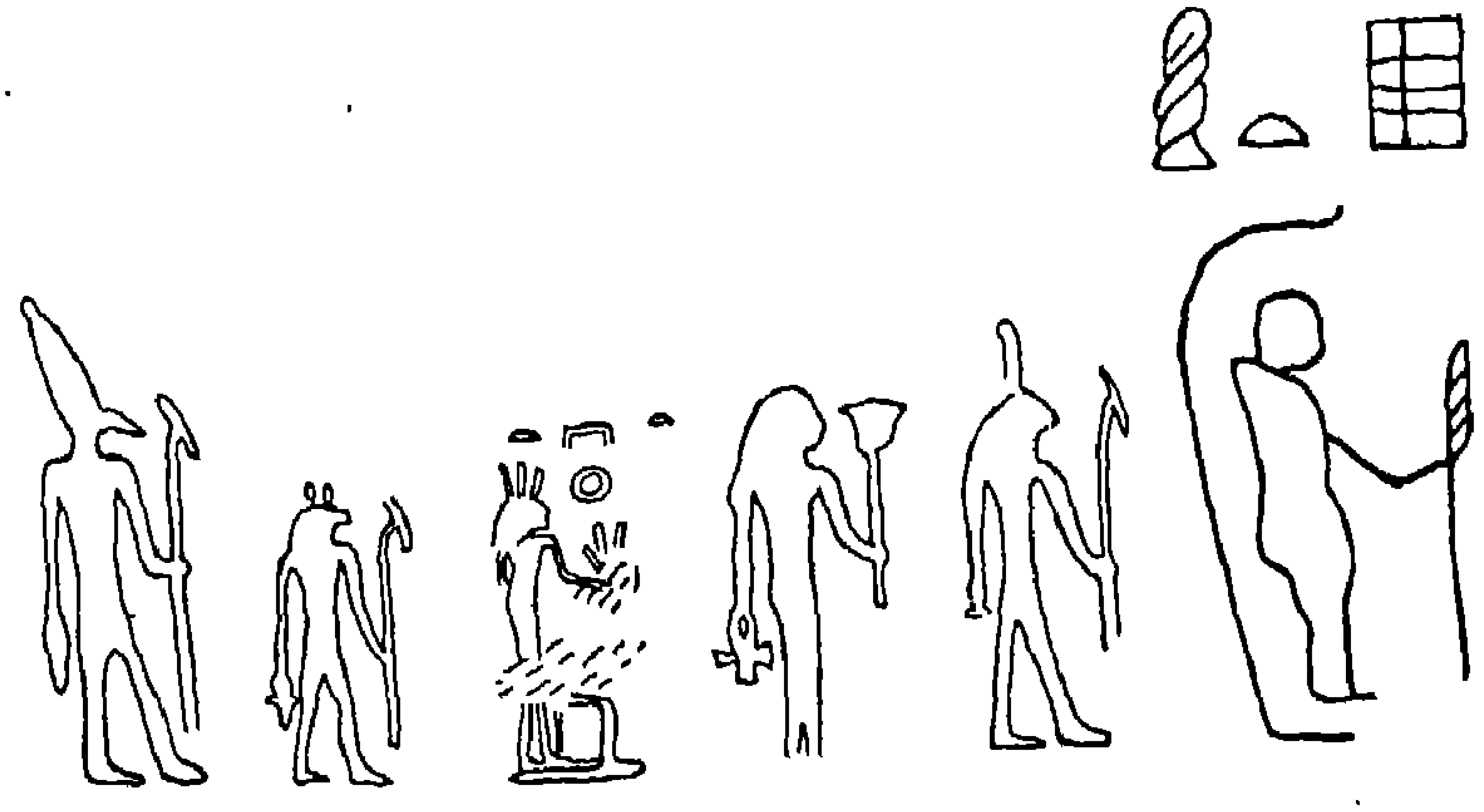
وتوجد نظائر مماثلة فى أشكال الحيوانات المقدسة كالصقر أو البقرة : فهل فى ذلك تقييد أو تحفظ متعمد لم يذكر فيه شئ عن الآلهة أكثر مما هو ضرورى تماما ؟ إن النتيجة الثابته الوحيدة التى يمكن أن نخرج بها هى أن مظهرهم الخارجى يمكن أن يكون بشرياً منذ ذلك الحين .

فى البداية ، كان عدد الآلهة ذات الصورة البشرية قليلا . ويسجل حجر پالرمو ـ من الأسرة الأولى ـ صنع تمثال للإله مين Min وهو يرفع عصاه لأعلى وقضيبه منتصب (سطر ٢) ؛ ويسجل فى السطر رقم (٥) إنتاج تمثال آخر للإله مين فى الأسرة الثالثة[١٥] . ونقول بالتحديد إن هذا ليس دليلا حديثا . فالحجر الذى يسجل حوليات الملوك حتى الأسرة الخامسة مبنى على أساس نسخة حديثة من تسجيلاتٍ أقدم لأن أشكالها الرمزية متأثرة غالبا بنماذج أحدث . ولكن الاحتمال الأكبر فى أن يكون تقليدا قديما أصيلا أكثر منه مجرد صدفة ، ذلك أن المصريين فى العصر المتأخر وضعوا الإله مين فى بداية التاريخ ، وخلقوا صلة بينه وبين الملك مينا « Menes » المؤسس الأسطورى للدولة [١٦] .

ونشك فى قيمة تماثيل الإله مين الضخمة « العتيقة » التى عثر عليها فى قفط . وهى كتل ضخم من الحجر لانكاد نرجعها إلى أبعد من الأسرة الثالثة ، فى حين

أنها حسب « باومجارتل » تؤرخ بعصر الانتقال الأول [١٧]. ولكن توجد صوره لبتاح منقوشة على إناء حجرى من طرخان Tarkhan يمكن تحديدها بالضبط بعصر الأسرات المبكر (شكل ١٠ ، فى أقصى اليمين) [١٨] . وبالنسبة لمعبودات أخرى مثل الإلهتين نيت وساتت فيوجد دليل عليها من الأسماء الشخصية الأولى (القديمة) ولا نستطيع أكثر من أن نخمن أنها اتخذت الشكل البشرى أثناء الأسرتين الأولى والثانية[١٩] .

وفى تورين ، نجد شظايا من نقوش بارزة تعطينا مثالاً للإله جب Geb فى بداية الأسرة الثالثة . [٢٠] وكذلك بعض المعبودات الكونية الأخرى ذات الشكل البشرى (شكل ٤) وهى : نوت Nut (السماء) ، وشو Shu (الهواء)، وأتوم Atum (إله بدء الكون) ، ويمكننا أن نفترض بأن كل هذه المعبودات كانت مألوفة للمصريين بالصورة التى أصبحت عادية عندهم منذ الأسرة الثالثة أى بداية الدولة القديمة ، ولو أن دليلنا من الشظايا لايكاد يسعفنا ببرهان على هذه النقطة .



شكل (١٠) أشكال لآلهة من العصر المبكر

وخلال الأسرتين الأولى والثانية ، ظهرت مجموعة من المعبودات ذات الشكل البشرى إضافة إلى الآلهة ذات الشكل الحيوانى الخالص والتى ظلت سائدة ومهيمنة وهى : حورس وست والعجل أبيس والإله ، الأبيض العظيم ، الذى كان على هيئة القرد .

بداية ظهور الهيئة المختلطة للآلهة :

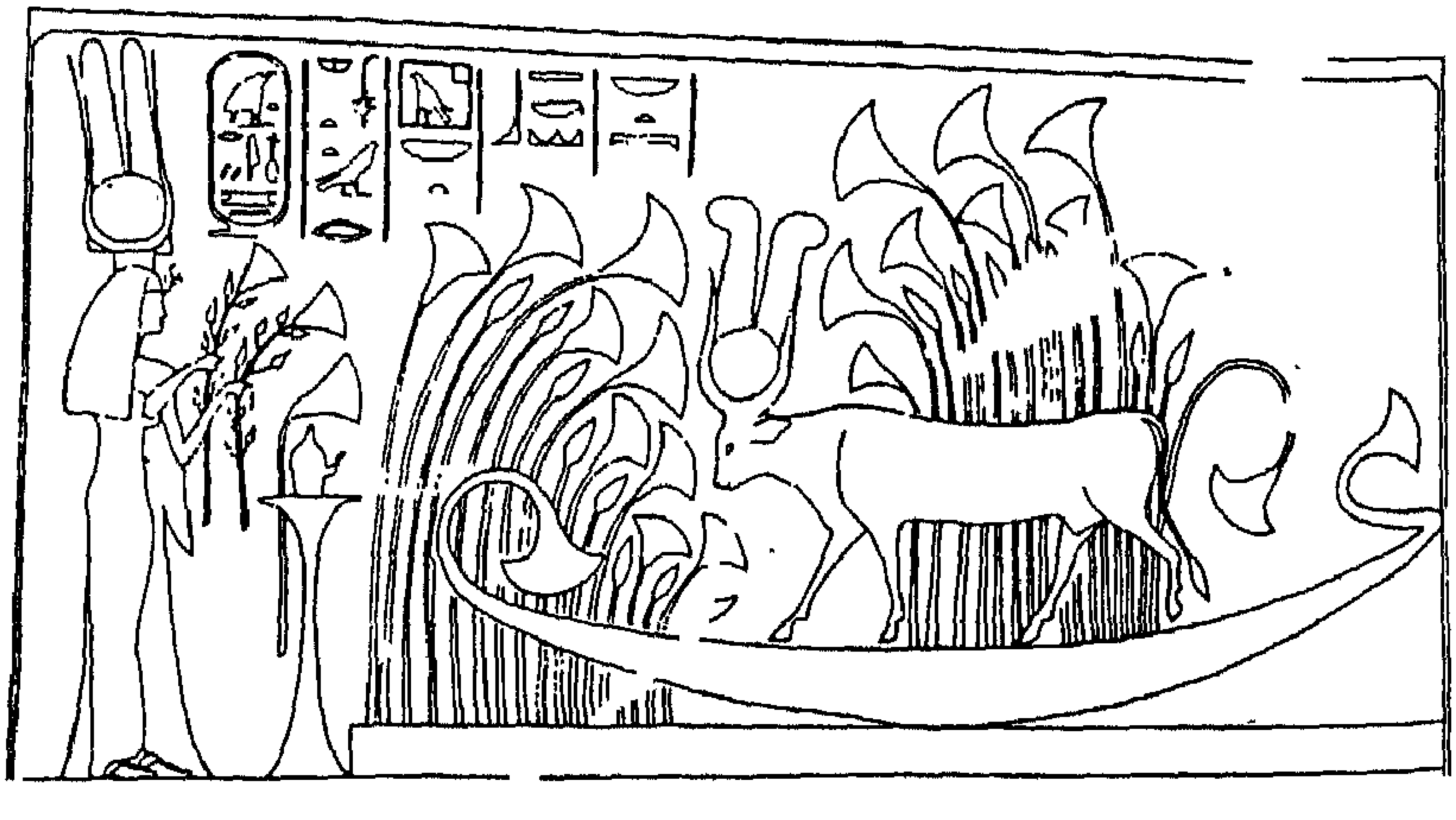
والشيء الذى ينقصنا فى بداية عصر الأسرات الأولى هو ، الهيئة المختلطة ، للآلهة التى تجمع بين العناصر الحيوانية والإنسانية ، والتى كانت صفة مميزة لمصر . وقرب نهاية الأسرة الثانية كان أول ظهور الآلهة فى شكل بشرى مع رءوس حيوانية (الصقر والحيوان الخرافى ست Seth) على أختام (مستديوة للملك برإيب سن Peribsen (شكل ١٠) ؛ ولعل أقدم هذه الأمثلة كانت للإله آش Ash ، سيد ليبيا ،[٢١]. ونجد فى متحف اللوفر أول مثال للهيئة المختلطة برأس صقر ، على لوحة من الأسرة الثالثة[٢٢] وهو للإله حورس الذى لم يكن فى الأسرة الأولى مقتصرا على الشكل الحيوانى. كما يوجد زوجان لشكل بشرى لهما ما يشبه رأس الطير وقرون الكبش على هيكل حجرى صغير قديم جدا ، لانعرف تاريخه على وجه التحديد .

الشكل المختلط وتفسيره :

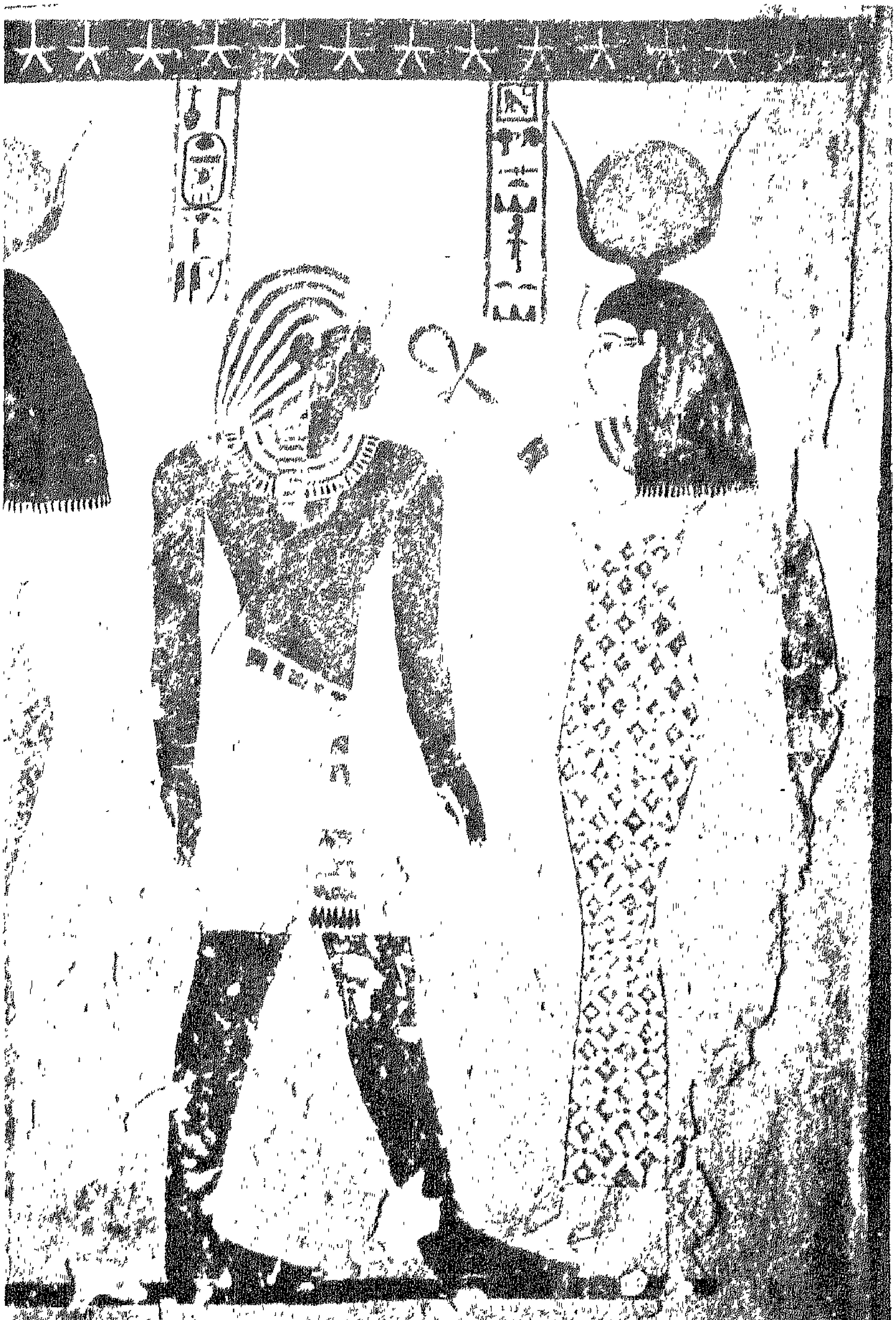
بالرغم من أن هذا المزج بين جسم الإنسان ورأس الحيوان لم يحجب تمثيل الآلهة فى شكل بشرى ، أو حيوانى خالص ، بل أضاف نموذجا جديدا له قيمته ، فقد اعتبر على أنه أكثر الخصائص المميزة للتجسيد المصرى للإله ومفهومه لديهم[٢٤] وكما سبق أن أوضحنا فى بداية هذا الفصل ، فإن هذا الطراز كان سبب الرفض العميق والمبكر للديانه المصرية .

وليست كل الآلهة المصرية بالتأكيد ، لها رأس كلب ، أو مزودة برؤوس حيوانات أخرى ، لكن هذا التصوير بالرسم أو النحت هو صفة مميزة جدا وهامة بالنسبة لشكل الآلهة التى لابد من أن ندرسها بتفصيل أكبر ، وعلينا ألا نعالج بحثها فى معزل عن غيرها ، بل ننظر إليها فى سياق كافة الوسائل الممكنه لتمثيل المعبود . وبالرغم من وجود مجموعة منها غنية ومتنوعة تثير الدهشة ، فأننا نستطيع أن نتكلم عن أشكال

محددة وثابتة لكل إله . ولعل الإلهة حتحور مثال طيب على ذلك (اللوحة ٢) وشكلها العادى الذى نألفه يرينا امرأة ممشوقة القوام يغطى رأسها شعر مستعار يعلوه قرنا بقرة يتوسطهما قرص الشمس . وهناك ، بالإضافة إلى ذلك ، ثلاث وسائل أخرى لتمثيل حتحور. ففى مقابل شكلها البشرى الكامل ، نجدلها شكلا خالصا لحيوان ؛ مثلما نراه فى مقاصيرها المقدسة فى الدير البحرى حيث تظهر كبقرة يشرب الملك من ضرعها ، أو كبقرة تخطو بثبات من الجبال الغربية لطيبة لتأخذ الميت فى حمايتها . ووسط ذلك نجد هيئة غير عادية لتاج أحد الأساطين أو الأعمدة الحتحورية (شكل ١١) التى يعرفها جيداً كل من يزور معبد الدير البحرى أو معبد دندرة حيث نرى : رأس بقرة لها وجه إنسان وأذنا حيوان ، أما العيون والأنف والفم فهى بشرية . وفى النهاية نجد أن صورة جسم الإنسان ورأس الحيوان لا ينقصها شيء . وفى الحقيقة لانرى حتحور كامرأة برأس بقرة أكثر من الأشكال الأخرى ، ولكن دون أن نبحث بعيداً يمكننا أن نجد أمثلة عديدة فى هيئتين أوثلاثة (كما فى اللوحة رقم ٣ التى تظهر الإلهة محت ورت Mehetweret أكثر من حتحور)[٢٥] .



الملكة «نفرتارى» تقدم الزهور للإلهة «حتحور» على هيئة بقرة .



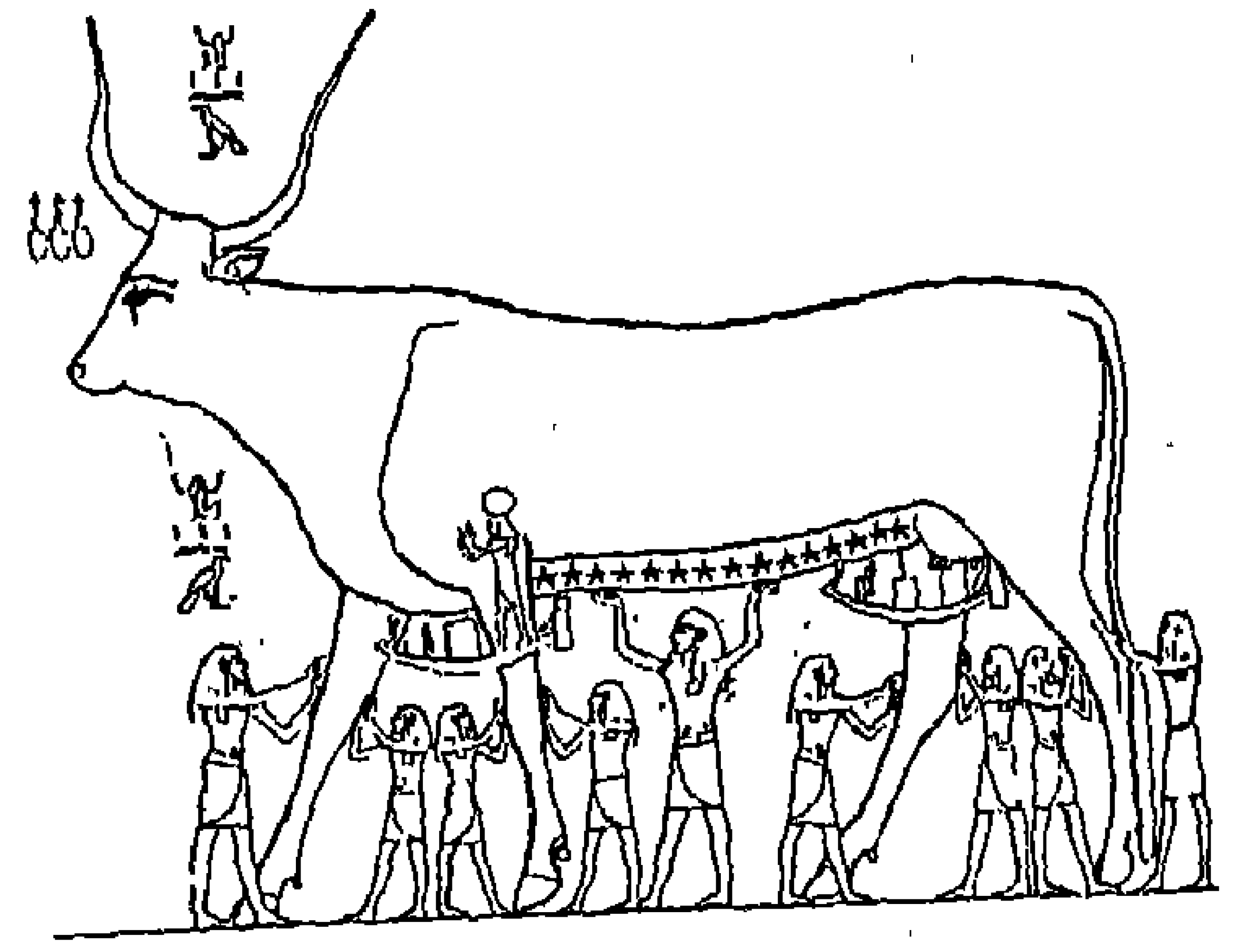
اللوحة رقم (٢) : الملك أمام حتحور .

اللوحة رقم (٣) : محت ورت برأس بقرة .

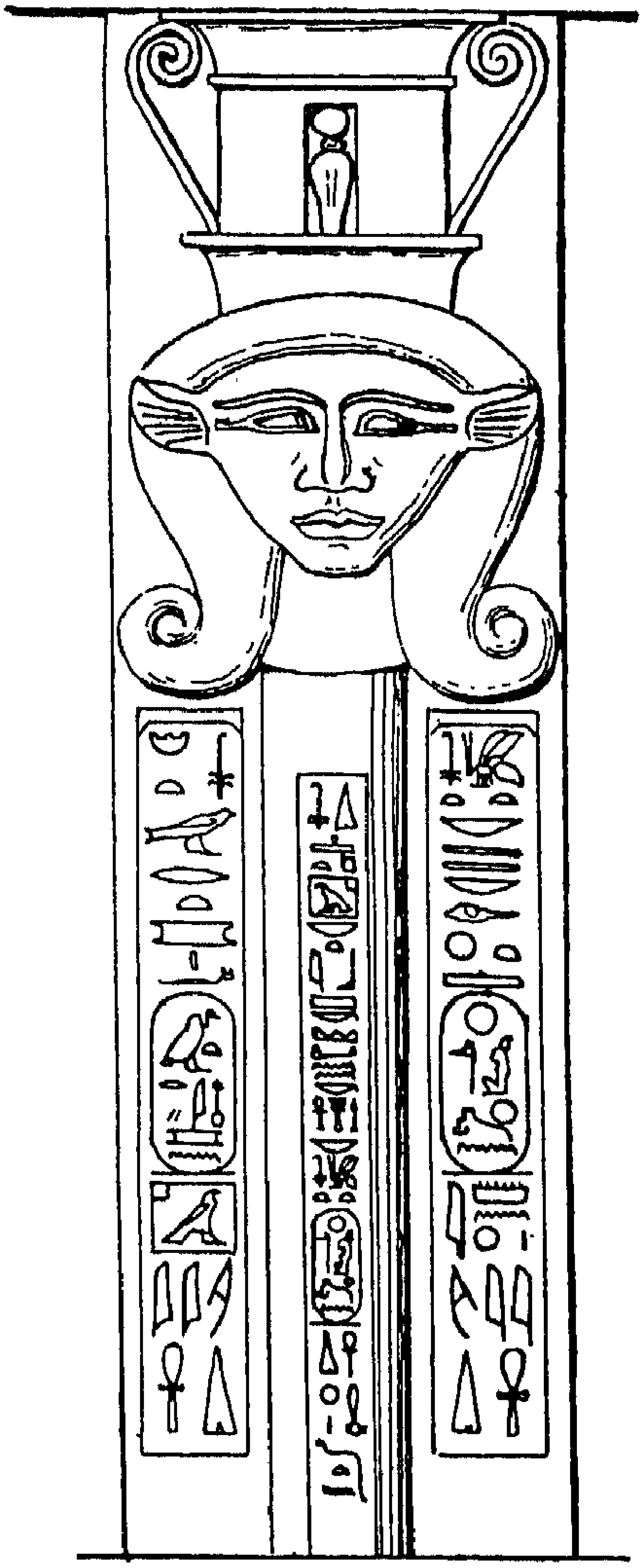
وتبين كل هذه الأشكال المختلفة نفس الإلهة حتحور ، ولايزال يظهر تصويرها أكثر وفرة عندما يتذكر المرء أن من صورها أيضا اللبؤه ، والحية ، وفرس النهر ، وحورية الشجرة .

وبالرغم من أن كل هذه الأشكال المختلفة ليست متساوية فى القدم(٢٦) ، فإننا لا نلاحظ تطورا تاريخيا حلت فيه هيئة محل غيرها ، فقد سارت كل طرق تصوير الآلهة فى كل الأزمنة جنباً إلى جنب تماما . ونجد فى متحف اللوفر تمثال مجموعة فريدة تقدم معاً بأسلوب لافت للنظر بقرة وإلهة برأس لبؤة ، وحية ، وإلهة ذات صلاصل فوق رأسها وترينا كلها أربعة أشكال للإلهةمعا(٢٧)

لذلك ، يجب ألا نفترض أن المصريين تصوروا حتحور أمرأة برأس بقرة . فمن المقبول ظاهريا أن نرى البقرة مظهرا ممكنا لحتحور ، وأن تشير رأس البقرة وقرونها إلى مظهر الآلهة أو إلى جزء من طبيعتها . ولانجد فى حتحور فقط الرقة وحنان الأمومة لدى البقرة ، ولكن نجد أيضا بين الصفات الأخرى العديدة وحشية اللبؤة ، وإحتمال الانقضاض عندما تكون الحية . ولايخرج أى تجسيد لها عن محاوله للإشارة إلى شىء من طبيعتها المركبة . وسنستعرض بعض الأمثلة التى ستوضح أن صور الإلهه يجب عدم فهمها كرسم توضيحى أو وصف لمظاهرها ، بل الأصح أنها تفصح عن أجزاء أساسية خاصة بطبيعة الإلهه ووظيفتها .



الإلهة «نوت» على هيئة بقرة تمثل السماء يسندها الإله «شو» .



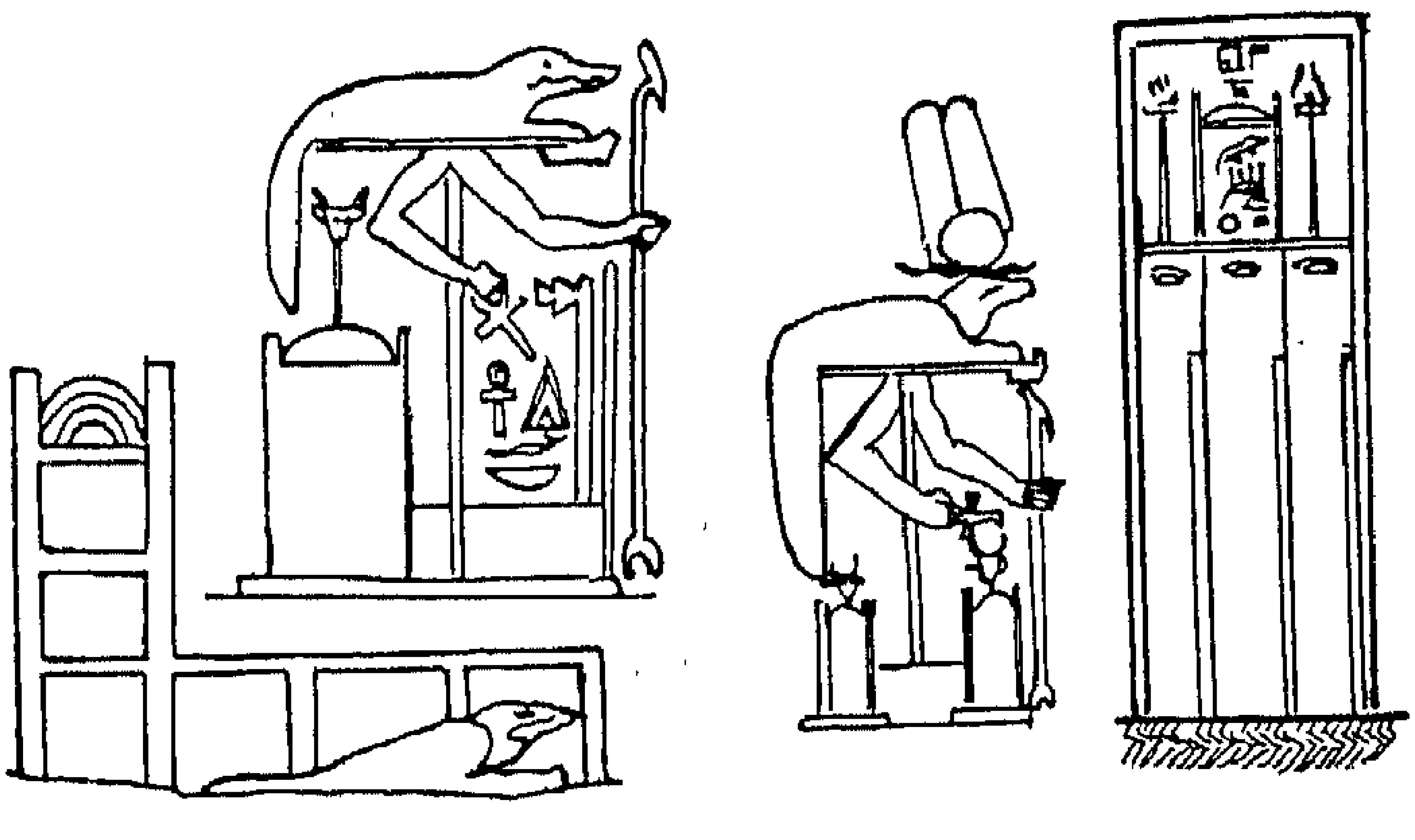
شكل (١١) : عمود حتحورى

آلهه برأس حيوان وجسم انسان :

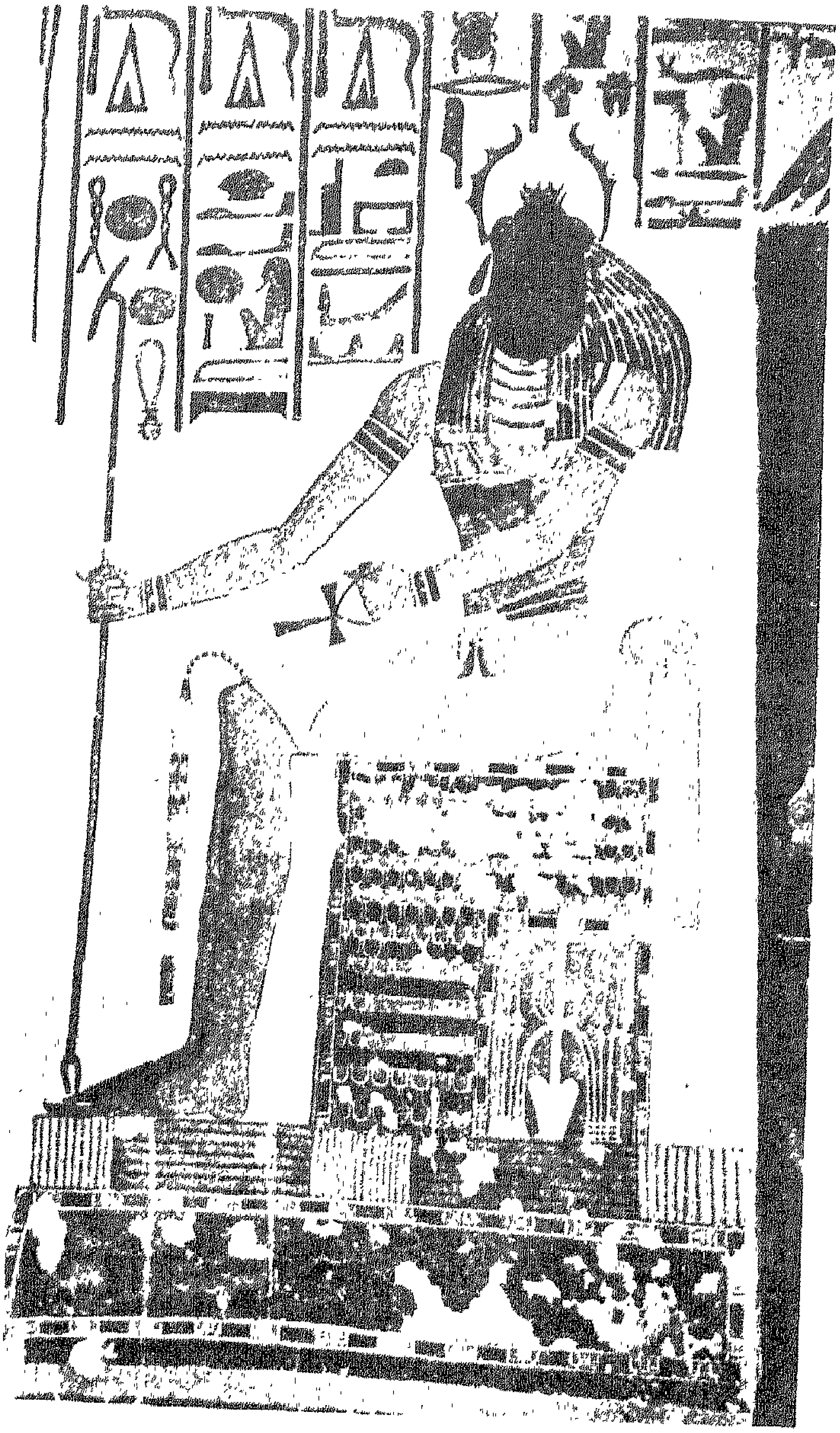
ويمكن أن نلحظ اختلافاً فى طريقة تصور هيئة حيوانية كاملة وتركيب رأس الحيوان على جسم الإنسان ليس لحتحور فقط بل أيضا لأنوبيس Anubis (على

هيئة ابن آوى) ، وتحوت (على هيئة طائر أبو منجل أو القرد) ومعبودات أخرى كثيرة . وحتى إمكانية الإشارة إلى العنصر الحيوانى بالأذن فقط ، رغم أنه غير عادى إلا أنه لايقتصر على تمثيل حتحور فقط . فنجد المارد « الذى يشوه الوجه » مدس حر mds - ḥr فى الساعة السابعة للأمدوات له رأس إنسان وأذنا قط[٢٨] . ويظهر كذلك مارد مؤذ له رأس قط فى كتاب الكهوف (الجزء الرابع - العدد الأساسى)[٢٩] ، ويأخذ إله الشمس نفسه شكل « القط الكبير » (شكل ١٢) لكى يعاقب أعداءه[٣٠]

وكما فى الثدييات ، والطيور ، وكذلك البرمائيات والزواحف لايتردد المصريون فى الجمع بين جسم الإنسان ورأس الحيوان المناسب ويساعد الشعر المستعار الذى تلبسه تقريباً كل الآلهة – على التوافق بدقة بين الطبيعة البشرية والحيوانية (اللوحة رقم ٤) . وتظهر الإلهة حقات Heqat التى تساعد المرأة فى الولادة كضفدعة أو برأس ضفدعة أحياناً، بينما يسود سوبك Sobek (سوخوس Suchos باليونانية) وسط الآلهة التى لها رأس تمساح ومن بين الإلهات الحيات العديدة سنقتصر على إلهة المحصول رننوتت Renenutet التى تظهر برأس حية فى النقوش والتماثيل[٣١] . وهنا أيضا يساعد الشعر المستعار الطويل على هذا التوافق فإذا خطونا خطوه أبعد ، مثلاً نصل إلى الآلهة ذات رءوس الحشرات وعالم الآلهة المفزعة الغريبة أو المضحكة .



رموز للإله «سوبك» .



لوحة رقم ٤ : الإله خبرى Khepry

رمز الإله فوق رأسه :

وقد أحس المصريون أنفسهم أيضا أن أشكالاً مثل هذه كانت ذات هيئة وشكل مقبول. ويقول « هانز بونيت » : « كما فى كل مكان ، لم يخذل المصريين إحساسهم بالنبل (السمو) واللطف ، الذى يعتبر خاصية لهم دائما وحفظهم من الانغماس فى الوهم الخادع »[٣٢]. وحيث تشارك الحشرات والنباتات ، أو أشياء غير حية فى جوهر الإله أو تشير إلى آلهة نجد المصريين يختارون طرقا أخرى للتمثيل والتصوير . ومن الأمور النادرة بالنسبة للإله خبرى أن يكون له جُعْل محل رأسه (لوحة ٤) ومن المعتاد أن يحمل هذا التمثيل المبكر والموجود حديثا لإله الشمس الجعل (وهو العلامة الهيروغليفية بمعنى « يصبح أو يأتى للوجود ») فوق رأس إنسان . ويشبه ذلك الإلهة سرقت Selkis التى تحمل دائما عقربا فوق رأسها ، بينما يحمل الإله نفرتم Nefertem زهرة اللوتس المتجسد فيها ، وتحمل الإلهة شجرتها فوق رأسها أحيانا[٣٣] . وينطبق نفس الشيء على التاج المكتوب عليه اسم الإلهة إيزيس (شكل ٧) ، ولا تزال معبودات أخرى تحمل علامات هيروغليفية فوق رءوسها مثل الإله جب الذى يحمل إوزة ، والإلهة ماعت Maat التى تحمل ريشة نعام ، وإلهة الغرب التى تحمل علامة « الغرب » ، والإلهة نفتيس Nephtys التى تحمل فوق رأسها أسمها بالكامل (« ربة البيت ») وهنا ، يصبح التمييز واضح بين الشكل والرمز أو بين الصورة والكتابة .

التجسيد المصرى للآلهة :

ويجب أن تحذرنا مثل هذه الحالات الثانوية مرة أخرى من أن نأخذ التجسيد المصرى للآلهة على أنه صور لها . ويرى « هنرى فرانكفورت » بجدارة وذكاء أننا يجب اعتباره « أيديوجرامات »[٣٤] أى رموز تصويرية تنقل المعنى إلى لغة مغايرة (أو لغة أعلى) (أنظر الفصل ٨) . وربما تسكن الآلهة ، هذه (التماثيل) كما

قد تسكن أى صورة ، ولكن هيئتهم الحقيقية « مخفية » و « سرية » ، كما تؤكد النصوص المصرية بصفة مستمرة . وقد تشير الرموز إلى طبائع المعبودات وتبين أن المعبود حاضر ، ولو أنه لم يُفهم تماماً أى إله فى أوصافه المميزة . ومن المؤكد أن نفس الشيء حقيقى بالنسبة للديانات الأخرى ومفاهيمها عن الإله .

الآلهه والرموز :

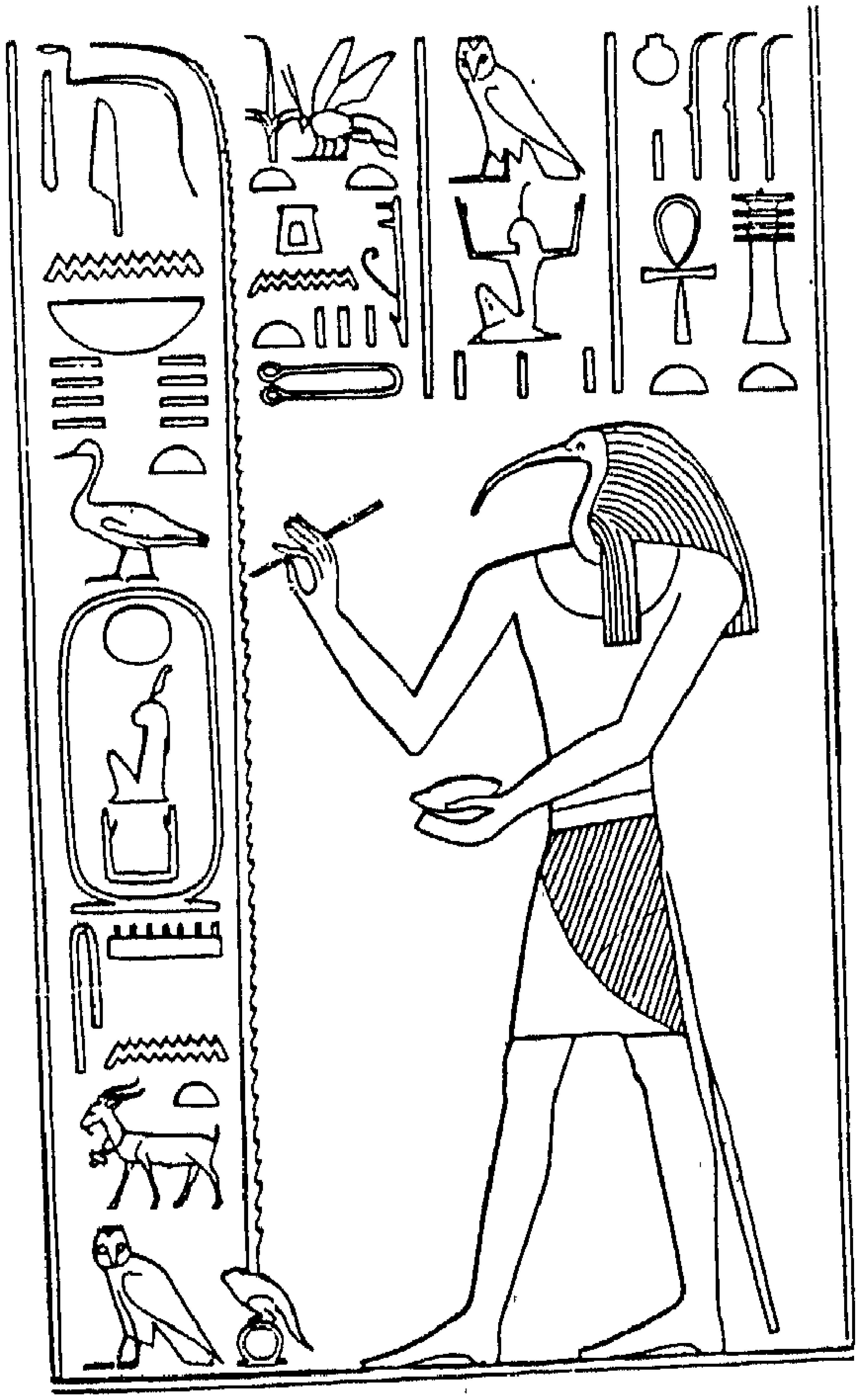
ويكتسب التصوير المصرى للآلهة شخصية واضحة بحيث تحل هذه الآلهة مكان الرمز أو بالعكس ، فى انسجام وتناغم . ونادراً ما ابتدع المصريون تأثيرات ضخمة وخاصة فى المجالات التى كانت تتعلق بمنفذ الشعور لعالم الطقوس الدينية . وأحيطت الولادة والسرير الذى ترضع الأم طفلها عليه بالرسوم الزخرفية الغريبة التى يظهر فيها المعبودان الخياليان المساعدان بس Bes ، وتاورت Thoeris ، بالرغم من وجود الحيوانات الخرافية الغامضة ساكنة المنازل المهجورة مثل الجريفون (وهو حيوان نصفه نسر ونصفه أسد) أو ست وهو الحيوان ذو الأشكال الغامضة ، وقبل كل شيء يتعرض المتوفى لخطر الوقوع بين براثين الشياطين المرعبة فى العالم الآخر .

المخلوقات الخيالية :

لقد ازدادت الحدود التى قررها الاحساس بالجمال أكثر فى الفترة الانتقالية الثالثة والعصر المتأخر ، وأصبح الشعور المصرى بالاعتدال وبما هو مناسب للعظمة الإلهية غير مؤكد وأصبحت التوابيت الداخلية تغطّى بمرده ذات ريش ومشاعل وأشياء أخرى تحل محل رؤوسها ، وعادة ما يبرز من الرقبة الواحدة عدة رؤوس لحيوانات مختلفة . وتكشف الملاحظة الدقيقة لأى مجموعة مصرية كبيرة عن عدد لا حصر له من هذه المخلوقات الخيالية الغريبة بين هذه المادة الضخمة[٣٥] .

ومن الدولة الحديثة ، لانعرف سوى حالات نادرة تماماً حيث نرى شيئاً ما يحل محل رأس الإله . ولقد حيرنى أحد هذه الأشكال الغريبة لفترة من الوقت قبل أن يحل

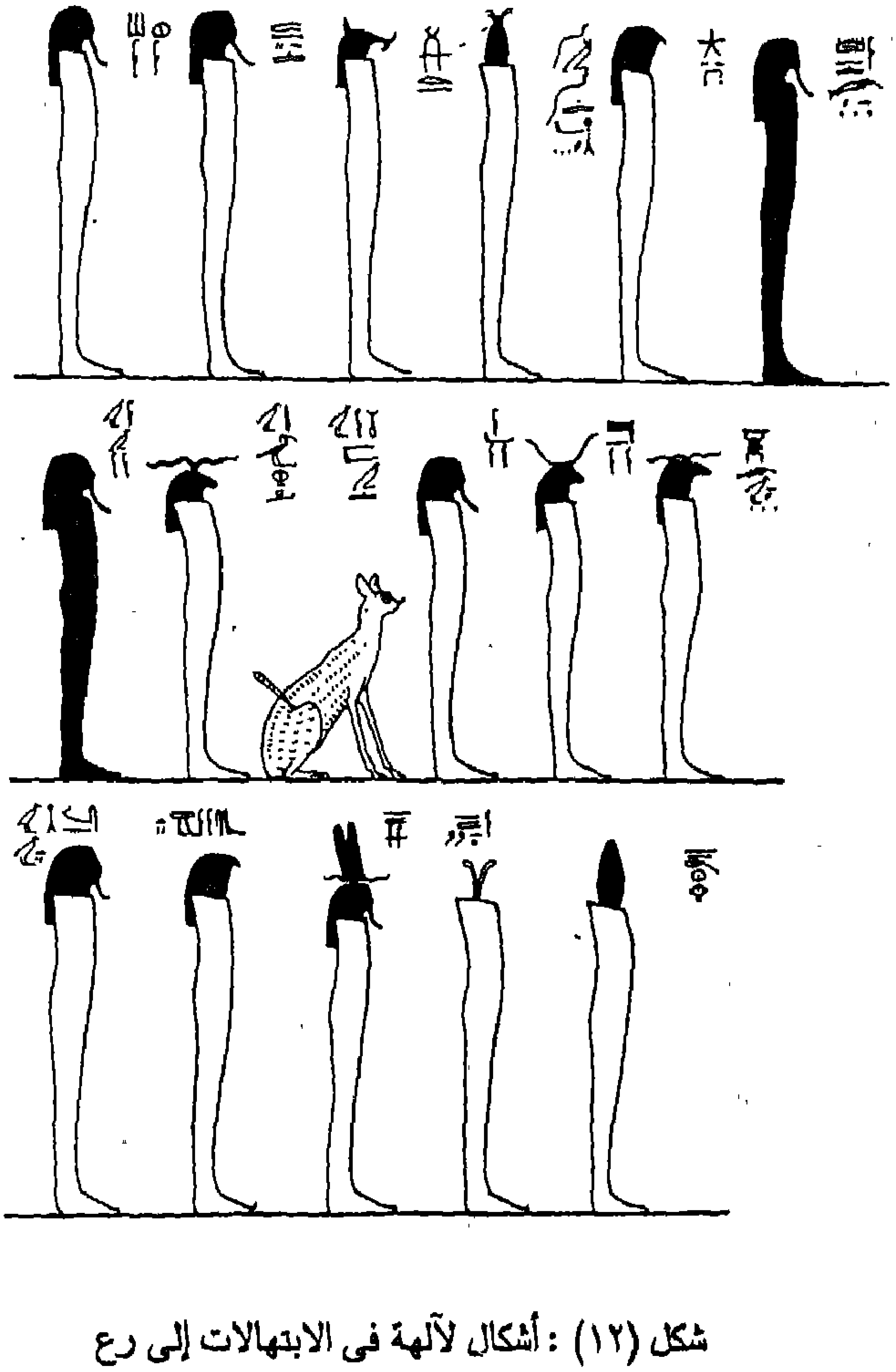
اللغز بالصدفة ؛ والشكل هو أيضا مثال واضح ومقنع لقاعدة تقول أن رؤوس وصفات ورموز المعبودات قابلة للتبادل ، الواحد مكان الآخر . وفى موقعين من كتاب العالم السفلى المسمى « الأمدوات » ، نرى كائنا مقدسا له نتوءان غريبان بـدلاً من الرأس (اللوحة ٥) ، ولم أكن قادرا - كالمعلقين السابقين - أن أشرح طبيعة ومعنى هذه الأشكال ، عند نشرى لكتاب الأمدوات(٣٦) . وأخيراً فقط(٣٧) ، صادفت شكلا له نفس هذه النتوءات من بين الأربعة وسبعين مظهرا لإله الشمس الموصوفة فى الابتهالات المعاصرة المقدمة إلى رع (شكل ١٢) .



«تحوت» رب الأشمونين .

لوحة رقم (٥) : شكل أحد الآلهة فى الأمدوات

ومن السهل الآن تفسير الشكل ، فى الابتهالات بالاسم الموحى بأنه « هو الذى يقيد (بالسلاسل) » . الظاهرة هى حبال ترمز إلى وظيفة هذا الكائن وهى سلسلة (ربط) المحكوم عليه فى العالم الآخر . ويفعل نفس الشيء مارد العالم السفلى نيكو Nikw . وفى السجل العلوى للساعة السابعة للأمدوات يقبض على الحبل الذى يقيد المحكوم عليه الذى يرقد بائساً أمام أوزيريس قاضى الموت . فالمارد يحمل بيده الرمز المناسب لوظيفته وطبيعته ، بينما يضعها المارد ذو « البروزات » بدلاً من رأسه .



شكل (١٢) : أشكال لآلهة فى الابتهالات إلى رع

رمـــوز الآلهـــة :

إن القاعدة القائلة بأن المظهر الخارجى للمعبودات يمكن تمييزه بالرموز التى تحملها فى أيديها ، لم تكن مطبقة بشكل ثابت قبل حلول الديانة اليونانية . وتبين العصا المعقوفة « والمذبة » فى يدى أوزيريس أنها لم تكن غريبة على المصريين . ولكن ابتداءً من عصر الأسرات الأولى فصاعدا كانت فى أيدى الآلهة العظمى المصرية رموز مختلفة وبدرجة كبيرة من الشيوع وعامة لدى كل الآلهة وهى : العلامات الهيروغليفية « للحياة » (عنخ nḫ) ، و « القوة » (واس w ^{3}s) وهما أهم الفوائد التى تنشرها الآلهة لعالم الخلق . والرجل المتوفى الذى يرغب فى أن يضطلع بدور الإله الخالق « رب الجميع » يمسك بهذه الرموز ليبين أنه هو « رب » الحياة الذى يهيمن عليها ويستطيع منحها للكائنات الأخرى(٣٨). وسنهتم فى الفصل السادس بالباعث التصويرى ذى المغزى الهام لإمساك المعبود برمز الحياة ، وتوجيهه نحو أنف الملك . وكل ما نحتاج إلى ذكره هنا هو أن أيدى المعبودات المصرية تمسك فقط بالرموز العامة لألوهيتها (أو قداستها) وأن الرموز الخاصة بها توضع على الرأس أو بدلاً من الرأس .

ملابـــس الآلـهــة :

إن ملابس المعبودات المصرية أيضا موحدة نسبياً ، ونادراً ما تسمح للناظر بتمييز واحد عن الآخر . فتلبس الإلهات فى كل العصور رداءً مغلقا ، لصيقا بالجسم ، له شرائط بالكتف ، بينما يرتدى الآلهة غالبا نقبةً تقليدية ذات ثنيّات تلحق أحياناً بقميص ذى شرائط كتفية . ويختفى جسد أوزيريس ، وبتاح ، ومين ، وبعض الآلهة الأخرى بالكامل داخل لفافات مغلقة ، محكمة . ولا يظهر عاريا فى مصر سوى الآلهة التى تعتبر أطفالا مثل حربو قراط Harpokrates أو ابن الشمس الجالس على الزهرة ، بالإضافة إلى إلهة السمـــاء « نوت » فهى تصور عارية أيضا(٣٩) . وتستثنى

المعبودات المصرية من أهواء الموضة . ومع ذلك يمكننا أن نرى - فى النادر - روح العصر على أرديتهم كالثياب الشفافة تماماً للأسرة الثامنة عشر التى وجدت بصفة استثنائية على مجموعة من تماثيل الإلهات التى تأثر طرازها بما لدى العمارنة(٤٠)

تيجان الآلهة :

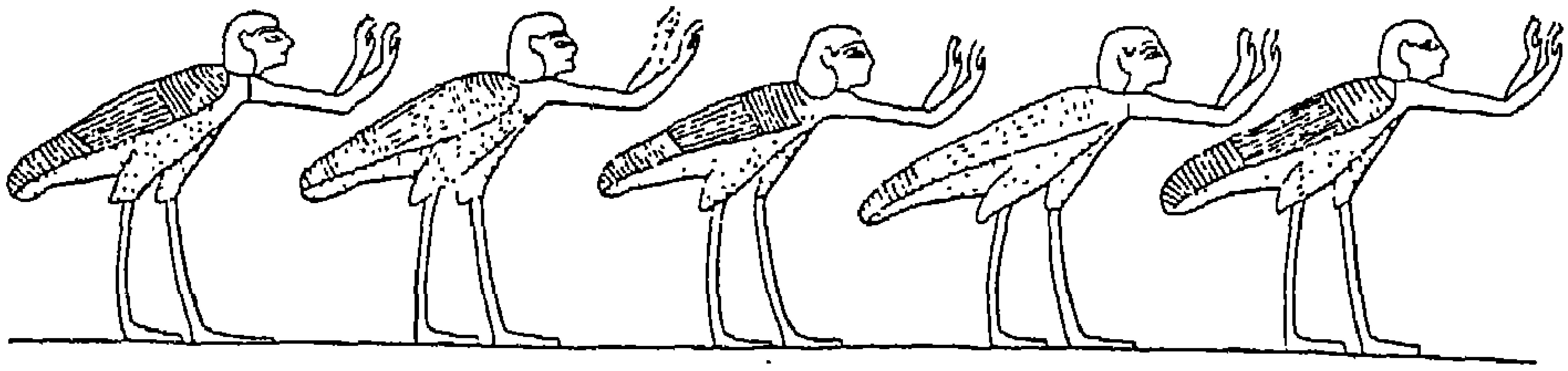
ويمكن رؤية فروق أكثر بين تيجان الآلهة عن بقية ملابسهم (شكل ٧) . فتشير رسومات مثل الريش والقرون وقرص الشمس إلى طبيعة مرتديها ، وتصور مظهرهم المقدس(٤١) .

إلا أن التيجان هى وحدها التى يندر أن تقتصر على معبود خاص ، ويمكن للمرء فى العصور المتأخرة أن يلاحظ ميلا متزايداً إلى خلط العناصر ، وتفضيل التيجان المركبة والتى تضيع فيها الشخصية الفردية فى خضم رموز القوة الإلهية المقدسة .

الهيئة المركبه للآلهة :

وفى التصور الشكلى للآلهة فى الديانات الأخرى نجد عدة طرق لربط معبودٍ ما برمز معين . فيميل اليونانيون والرومان إلى وضع الرمز فى يد المعبود ، بينما يضعه الحيثيون على الحيوانات التى ترتبط بطبيعتهم ومظهرهم – وهو تقليد يمكن إرجاعه من خلال زخارف أختام الأسرة الأكادية إلى بداية الحضارة السومرية(٤٢) . ويمكن أن يكون لمعبودات بلاد ما بين النهرين رأس إنسان فوق جسم حيوان . وتظهر الآلهة فى كل هذه الحضارات فى شكل إنسان بعد « تجسيدها » ، وتعمل الصفات والرموز الحيوانية والنباتية والجمادية على تحديد الشكل بدقة أكبر . أما كيفية الربط بين الاثنين فلا علاقة لها بطبيعة المعبود . ولم يكن المصريون هنا أيضا متزمتين ، بل احتفظوا بإمكانيات عديدة محتملة . وقد يدعى البعض بأن الربط أو الجمع بين جسم الإنسان ورمز الرأس هو مسألة مصرية صميمة ؛ ولكن ليس هو المظهر الوحيد ، ويجب ألا يتساوى بصورة الآلهة المصرية .

والحل المقابل الذى توسعت فيه بلاد ما بين النهرين بدرجة أكثر دقة ، كان معروفا جيداً فى مصر فى هيئة أبى الهول[٤٣] ؛ فهنا نجد جسم الحيوان متوجاً برأس إنسان وقد يكون له فى حالات كثيرة آذان الحيوان ، ومعْرفته ، بحيث يظل الوجه فقط بشريا . ويأخذ تمثيل مفهوم « الروح » المصرية (البا) أيضا الهيئة المركبة بشكل عكسى : فيكون « للطير الروح » رأس إنسان وغالباً ذراعان أيضا يفيدان فى الإيماء إلى العبادة أو التوقير أو عند جرف الماء لأعلى (شكل ١٣) . ويكثر استخدام هذه الهيئة باستمرار لتشخيص (تجسيد) الأشياء . فأدوات الجلاد (شمس sms) الذى يمضى أمام إله الشمس ويقوم بدور القاضى ، وكذلك مركبه ذو الأشرعة الثلاثة الذى يستعمله فى رحلته الليلية عبر العالم الآخر (السفلى) ، كلها ذات رؤوس بشرية لتبين أنها قوى شخصية مستقلة[٤٤] .



شكل (١٣) : طيور « الروح »

وتمتلىء كتب العالم السفلى فى الدولة الحديثة ، على الخصوص ، بتجسيدات مماثلة . ويمكن أن نشاهد اللوحات ذات النقوش التذكارية المحيطة « ببحيرة النار » فى « كتاب البوبات » ، ونقوش الآلهة فى الساعة السابعة للأمدوات ، كل هذه الأشياء نراها كأشخاص تنظر إلينا بوجوه بشرية . ويبين الوجه الثانى من لوحة نعرمر أشكال بأعداء البلاد مجسدة بنفس الطريقة مع العلم بأن هذا الأسلوب فى التجسيد أقدم من

الشكل المركب « العادى » لجسم الانسان ورأس الحيوان ، وأن أصلها هو نتاج مباشر « لتشخيص القوى (الإلهية) » (شكل ٩) .

وأيا ما كان فإن الشكل المركب الذى اختاره المصريون لا يخرج عن كونه علامات هيروغليفية أى طريقة من طرق « الكتابة » ليس للإسم ولكن لطبيعة ووظيفة المعبود الذى نحن بصدده . ولايتردد المصريون فى أن يطلقوا على العلامات الهيروغليفية «آلهة»(٤٥) ، وكذلك ، لِيُسوّوا بين الرموز الفردية فى الكتابة وبين الآلهة الخاصة (٤٦) . وحافظوا على وجهة نظرهم فى رؤيتهم لصور الآلهة كعلامات فى لغة أسمى ، وبما أنها حقيقة واقعة بالنسبة لكل علامة هيروغليفية فهى أكثر من مجرد رموز وشعارات لاحياة فيها ؛ ويستطيع الإله أن يسكنها ، وتكون صورتها التعبدية فى نفس الشكل الواقعى ، ويتولى كهنتها واجبهم وهم يرتدون أقنعة حيوانية . واعتقد عالم المصريات الفرنسى « بيير لاكو » أن هذا اللباس الكهنوتى كان منشأ الصورة المركبة للآلهة (٤٧) .

الصـورة الحقيقيـة للإلـه :

ولكن لا يعطى أى هذه الحيوانات والنباتات والأشياء المتعلقة بتصوير المعبودات أى معلومات عن الصورة الحقيقية للمعبود . وهذه الصورة الحقيقية ، طبقا لما تقوله النصوص هى صورة « خفية » ، و « غامضة » تكتنفها الأسرار ؛ وتخبرنا نصوص التوابيت أن المتوفى فقط هو الذى يعرف الصورة الحقيقية للآلهة (CT VI 69c, 72d نصوص التوابيت) . ولا بد أن المصريين قد تصوروا – بلا تفكير – أن الصورة الحقيقة لآمون كانت رجلاً له رأس كبش ، فآمون هو القوة الإلهية التى يمكن أن نراها فى صورة الكبش وسط كثيرين غيره ، مثل حورس الذى يظهر فى صورة صقر تغطى أجنحته السماء كلها ، وأنوبيس فى صورة « ابن آوى » الأسود اللون الذى يشغل نفسه دائماً بالطواف حول المقابر فى الصحراء . ويشبه ذلك تماماً ، ظهور القديسين

المسيحيين ، خاصة المبشرين مؤلفى الأناجيل الأربعة فى صورة حيوانية أو برأس حيوان[٤٨] .

ولا ترينا واحدة من هذه الأشكال الصورة « الحقة » للإله ، ولا يمكن لأحد أن يحيط بمدى ثراء وعمق طبيعته ، وبالتالى التصوير المختلف للآلهة المصرية التى نادراً ما تخضع لصورة ثابتة مقبولة ومعترف بها . وكل صورة أو هيئة هى وسيلة غير تامة لجعل الإله مرئياً ، وإبراز صفات طبيعته ، وتمييزه عن بقية المعبودات . ولقد لاحظ « لپسيوس » فى الأيام الأولى لازدهار علم الآثار المصرية أن هذا النجاح التام والجوهرى العميق للاندماج بين الرمز والإنسان ، والإظهار الشخصى كان هو جوهر الصورة المختلطة فيقول : « يمكن تمييزها (الآلهة) بسهولة من خلال الرموز العديدة التى يلبسونها على رءوسهم أو بدلاً من رءوسهم من جهة ، ومن جهة أخرى بأسمائهم التى تكتب دائماً قريباً منهم »[٤٩] .

تعدد الأشكال ووحدة الوجود :

يمكن أن تعطى كل صورة تعبيراً قويا – مع أنه فى التحليلات المتأخرة كان محدوداً وناقصا ـ عن طبيعة وحقيقة المعبود المرئى . وهذا النقص هو القاعدة فى الصور المتعددة للآلهة المصرية التى تشابه تعدد أسمائها (أنظر الفصل «٣») لأن الاسم ، أيضا ، يمكن أن يعبر فقط عن مظهر واحد لطبيعة الإله المركبة . هذا التعدد فى الأشكال والصور يحكم على تصوير الآلهة المصرية بأنها صعبة ومحيرة دائما . فمن النادر أن يتقيد معبود هام بشكل أو مظهر واحد . أما صورة ابن آوى لأنوبيس ، والصورة المركبة من التمساح والأسد وفرس النهر لتاورت Thoeris فهى ثابته نسبيا ، إلا أن بقية المعبودات الكبرى صادقة مع نعتها العام بأنها « غنية فى مظاهرها » ،

وتعمل على اقتباس صفة أخرى مثل « سيد المتجليين »(٥٠) ، التى تعلى فيها كلمة « سيد » أن لهم قدرة على شخص أو شىء هام . وترجع صفات مماثلة إلى تعدد « الوجوه » (حرو ḥrw) التى تملكها الآلهة تحت تصرفهم . وتسمى الآلهة الشديدة التنوع « بالوجه المتعدد »(٥١) أو « سيد الوجوه »(٥٢) . ويبين تصوير الآلهة أن مثل هذه الصفات ترجع الى حقيقتها المشهورة والمعروفة جيداً وهى أن المعبود يظهر بعدة وجوه للمصرى ، ويقدم نفسه إليه فى أشكال متعددة .

وهكذا لا يظهر الإله تحوت فقط فى صورة الطائر أبى منجل ، والقرد أو القمر ، ولكنه يظهر أيضا فى صورة بشرية خالصة أو فى صورة مركّبة من بعض هذه العناصر ، التى لا يمكن أن تستوعب كل طبيعته الغنية . ومن المعبودات المركبة بصورة توفيقية مع المعبودات الأخرى ، (الفصل ٣) والتى قد تأخذ شكل آلهة أخرى ، نجد دائرة الإمكانيات أوسع بكثير. وبعيداً عن أشكاله التصويرية ككائن بشرى أو كبش أو إوزة النيل يكتسب آمون قرص الشمس من رع ، ورمز الخصوبة (عضو الذكورة أو التناسل) من الإله مين . وكذلك إيزيس التى استمر تأكيد « أسمائها المتعددة » ، و « صورها الكثيرة » فى العصر اليونانى الرومانى نجدها تخفى طبيعتها فى عدد مذهل من الأشكال والصفات ما بين أم ترضع طفلها ، وحية ، إلى عقرب ، وطائر ؛ كما تظهر فى صور الإلهات المركبة معهم بصورة توفيقية(٥٣). وابتداءً من الدولة الحديثة فما بعدها أصبح من الممكن تمييز حتحور وايزيس فقط بالتعليقات الموضحة لأسمائها وليس بتصويرهما رسماً أو نحتا(٥٤) .

« ما أشدها حيرة ! » ، صيحة يمكن للمرء أن يطلقها بنفس كلمات « أدولف إرمان » فالإله الخالق الواحد « يجعل نفسه ملايين » (أنظر الفصل (٥)) فى ذلك

العدد الوافر المتنوع للإله الذى يمكن تغيير صوره ساعة يشاء . وكما سبق أن رأينا إن قليلا من الآلهة فقط هى الثابتة فى صورتها ؛ بينما يمكن على العكس أن تظهر صورة حيوان أو شىء مفرد لمفردات متعددة . فمثلاً ، كم عدد الآلهة أو الإلهات التى يمكن أن تتجسد فى صورة أسد - أو الشمس ، والتى يمكن أن يعبد المرء بها كل المعبودات العظيمة تقريبا ، بما فى ذلك أوزيريس !

يتساوى إله الشمس مع أغلب المعبودات الأخرى فى الابتهالات إلى رع فى الأسرة الثامنة عشر(٥٥) . ويرى أول ناشر للموضوع ، عالم الآثار الفرنسى « ادوارد نافيل » أن هـذه المساواة هى نتاج الرأى القائل بوحـدة الوجود(٥٦) ، وكذلك بالنسبـة « لبرستد »، فإن « وحدة الوجود الشمسى » كانت أحد العناصر الأساسية فى مفهوم الإله عند المصريين(٥٧) . وعند « ألفريد ڤيدرمان » أن آمون - رع Amon - Re ليس « معبوداً تابعا لوحدة الوجود » فقط ، بل إن بتاح - وسوكر - وأوزيريس هو « كائن يمكن مشاهدته وحدوى الوجود ، يحكم ، ويحيط بكل شىء » (٥٨) .

ويتحدث « ڤان در ليبو »(٥٩) ، « وبونيت »(٦٠) وكثيرون غيرهما من المؤلفين الحديثين والمعاصرين عن مذهب وحـدة الوجـود المصرية . ولايزال « معجـم علم اللاهوت والمعبد Lexikon fur Theologie und Kirche » يرى أن « العبادة المصرية للآلهة وللموتى » كانت « منتشرة من مفاهيم وحدة الوجود » (٦١) .

ولعلنا نلاحـــظ من النظـرة الأولـــى أن آلهة مثـل رع وآمون وبتاح بما لها من مظاهــــر وأسمـــاء متعـــددة ؛ يتطابقون مع كل شىء موجود فيما يبدو . ولكن إذا فحصنـــا المـــادة بشـكل أدق فستـــظـهر بوضـوح حالات الارتبـاك التـــى تجعل من المستحيل وجود أى تقدم مطرد نحو وحدة الوجود من ناحية تأليه كل شىء

أو تقديس كل شيء إلى حد العبادة ، والتطابق الضرورى للإله مع كل شيء موجود[٦٢]. إن مظاهر الإله محدودة العدد ؛ فقد يظهر آمون فى صور شديدة الاختلاف ، ولكنه لن يظهر كقمر أو شجرة أو شريط مائى . وكما رأى « فيدرمان » سابقا ، فإنه وسط كل صور « الاندماج » لن تضحى الآلهة المصرية أبداً بطبيعتها المستقلة ، المميزة ، فتكون « النتيجة هى اندماج الأشكال بشكل عام مما يؤدى منطقيا إلى فكرة وحدة الوجود . وهذا ما لم يحدث ، لأن المصريين لم يرغبوا فى التضحية بشخصية أى شكل حتى ولو كان متطابقا مع الآخر »[٦٣] .

لذلك ، ورغم أن التعدد فى مظاهر وتركيبات المعبودات فى الديانة المصرية يخلق ظاهرةً تذكّر بمذهب وحدة الوجود بحيث تكون الصورة متطابقة وظاهرية ، ولكن لم يكن لدى المصريين ميل أو رغبة لتأكيد ذلك . فمن الجائز أن يُظهِر الإله المصرى الخالقُ نفسَه فى مخلوق ، دون أن يمتصه المخلوق أو يتشربه بالكامل . وقد تمتد وتنتشر طبيعته بواسطة الصور والصفات الجديدة ولكنها لن تصبح متطابقة أبداً مع « الكل » الذى يشمل - عند المصريين - مجالاً آخر غير مقدس . ولذلك لا يستطيع المرء أن يتكلم عن وحدة الوجود بالمعنى الدقيق فى الديانة المصرية .

الآلهة فى هيئتها « الحقيقية » :

إذا لم يكن تصور الآلهة لا يمثل صورة لأجسادها ، ولكنه يصور خصائصها وطبيعتها ، التى قد تكون رمزا أو علامة هيروغليفية فى لغة أسمى ، فما هى هيئتها الحقيقية إذن ؟ لكى نعرف الهيئة الحقيقية للآلهة يجب أن نراها أولا . وهكذا يجب أن نتابع أولا سؤالنا عن كيف تُظهِر المعبودات أنفسها للجنس البشرى وفى أى هيئة يتم ذلك . إن المصادر التى تحدثنا عن ذلك هى مصادر مكتوبة لأننا لا نستطيع استخدام الأشكال التصويرية كدليل على المظهر « الحقيقى » للآلهة . وربما يبدو هذا الموقف متناقضا ظاهرياً ، ولكنه ينبع بالضرورة من فهمنا لطبيعة التصوير المصرى للآلهة .

إن الآلهة المصرية لا تختلط بحرية مع الناس على الأرض . فهى تتقابل مصادفة فقط فى مناطق عتبة الشعور حيث يتم لقاء عالم البشر مع عالم الآلهة على جزيرة نائية كما فى قصة الملاح الغريق مثلاً ، أو كما فى الحلم . ولكن المراجعة النظامية للنصوص تعطى حالات أخرى كثيرة يصوّر فيها التجلى الإلهى للبشر خاصة فى التراتيل والموضوعات الأدبية عن الحياة الأخرى .

مظهر الإله فى قصة الملاح الغريق :

ويحتوى وصف مظهر الإله فى قصة الملاح الغريق(٦٤) على تفاصيل هامة ، وتعتبر أيضا جديرة بالاعتبار لأن المعبود الذى كشف عن نفسه معبود جديد لم يكن معروفا من قبل لبطل الرواية . فقد تحطمت سفينة لأحد الموظفين المصريين أثناء إبحاره فى البحر الأحمر وألقت به « موجة من البحر » فوق جزيرة منعزلة . وقضى بها ثلاثة أيام حيث وجد غذاء نباتيا وحيوانياً بوفرة عظيمة وأحرق قرابينا شكراً « للآلهة » على نجاته . ثم يصبح الجو غريباً ، فيحكى قائلاً :

> « ثم سمعت جلبة رعد ، ظننتها موجة البحر ، وتكسرت الأشجار وتزلزلت الأرض ؛ فكشفت عن وجهى (ثانية) ووجدت أنه ثعبان يسعى ، طوله ثلاثون ذراعا (حوالى ١٥ مترا) ، ولحيته المقدسة ذراعين (متراً واحداً) ، وجسده مموه بالذهب بشكل جذاب ، وحواجبه من اللازورد الحقيقى .

لقد هدد الإله الثعبان ذلك المتطفل الناجى من الغرق بموته حرقاً ، وأغمى على الرجل فزعا ، إلا أن المعبود يثبت له أنه صديق ، وله بصيرة نبوئية عن المستقبل ، فقام ضاحكاً يرفض القرابين المادية التى قدمها الرجل الناجى ، لأنه يعيش فى بحبوحة ، وحكمه على الأرض مؤقت ، ولن يرى الرجل الغريق الجزيرة مرة ثانية

أبداً ؛ لأنها « ستصير ماء » . ولم يقل الإله ماذا سيحدث له بعد ذلك . ويجب أن نفترض أن الإله الثعبان كان أيضا كائناً بشريا عابراً ؛ ولعل ذلك يرجع إلى المعروف الوحيد الذى طلب من الرجل الغريق أن يؤديه له عند عودته إلى وطنه وهو أن يجعله معروفاً فى مصر ، ولم يُذكر اسم هذا الإله فى أى حدث من أحداث القصة ، ولم يكن يشار إليه بشكل غير مباشر إلا بأنه (نثر) أى « إله » . وكان يسمىٌ - بطريقة أخرى - مجرد ثعبان (وهى كلمة مذكرة فى اللغة المصرية) ؛ ولكن القصة لم تدع لنا شكاً فى أن الغريق يرى فيه مظهر إله والإلهام بمعبود فى الجزيرة النائية غير معروف لنا حتى اليوم . ونجد أن الهيئة التى يظهر بها الإله للرجل هى من تلك الصور التعبدية المليئة بالحيوية لأجمل المواد (مثل الذهب واللازورد) وتكتمل برمز مقدس (هو اللحية) .

ظهور الآلهة فى الأحلام :

ويختلف عن ذلك إلى حد بعيد ظهور معبودات معروفة ومألوفة مما قد يحدث فى الحلم . فالحقيقة ، أنه كانت توجد عند المصريين أحلام «بالليل وبالنهار» ربما تشير إلى أن مفهوم « الحلم » (رسوت rswt) يشمل أيضا « الرؤى » أو « التجليات »(٦٥) ، خاصة ما دامت الكلمة تعنى بدقة « اليقظة » .

إن أفضل ما نعرفه من أحلام أو رؤى كانت لملوك الدولة الحديثة . وذلك مثل ما رواه تحتمس الرابع من أنه أثناء ممارسته الصيد فى الصحراء وهو مازال أميرا ، حيث رقد وقت الظهيرة فى ظل أبى الهول العظيم بالجيزة ، ثم « أخذته » سنة من النوم ، « فوجد شخص هذا الإله المهيب يتكلم بفمه كما يتحدث الوالد إلى ولده . . . » وبالتالى ، سمع فم أبى الهول العظيم يتكلم . لأن المصريين يعتبرون أبا الهول هو حور إم آخت (« حورس فى الأفق [السماء] ») وهو مظهر لإله الشمس ، ولكن لا يبدو أن تحتمس الرابع قد اعتبر ذلك هيئة مميزة خاصة بالإله وهى حالة لم تذكرها النقوش على الأقل (Urk . IV , 1542) .

وقد تجلت آلهة لملوك آخرين من الدولة الحديثة فى أحلامهم حول حملاتهم ، إلا أن وصف هذه الأحلام كان أقصر مما سبق تماما . وقد تجلى « شخص هذا الإله المهيب » آمون للملك أمنحتب الثانى أثناء نومه « لكى يمنح الشجاعة لإبنه » (Urk . IV , 1306 - 4) . كما تلقى الملك مرنبتاح تشجيعاً مماثلاً من إلهه المفضل بتاح(٦٦) . ومن ظهور الآلهة فى الأحلام نعرف شيئا عن تصرفاتهم وأقوالهم دون هيئاتهم . ويبين لنا كتاب الأحلام المكتوب على بردية « شستر بيتى ٣ » Chester Beatty III التى ترجع إلى عصر الأسرة التاسعة عشر أن أى واحد من المصريين - وليس الملك فقط - كان يمكنه أن يرى معبوداً فى الحلم(٦٧) . ومن بين الوقائع الكثيرة التى يمكن تفسيرها فيما يراه المرء فى الحلم أن « رؤية الإله الأعلى (أو : الأكبر ؟) دليل على الخير ، ويعنى ذلك رزقاً كثيراً » ، والإله هنا ، لا يفعل شيئاً ، ولكن يُرى فى صورة غير محددة (٦٨) .

تجلى الإله فى نصوص الأهرام والنصوص الأخرى :

لقد برهن عالم الآثار الهولندى « أدريان دى باك » أن حالات الظهور فى الأحلام غير مناسبة بصفة عامة لإعطائنا مفاتيح تفسير المظهر الحقيقى للآلهة حتى ولو كان النائم - فى رأى المصرى - يسكن فى عالمها ، أى العالم الآخر(٦٩). ولكى نحقق نجاحاً أكثر فى هذا الأمر ، ونتمم معلوماتنا عن قصة الملاح الغريق علينا أن نتقصى النصوص التى تهتم مباشرة بالعالم الآخر ، ومظهر الآلهة فى عالم الموتى . فها نحن هنا فى عالم تسكنه الآلهة (انظر الفصل «٧») التى تظهر من هذا العالم فى مناسبات معينة فقط .

إن أول مقطع شعرى من « تعويذة أكلة لحوم البشر » الشهيرة فى نصوص الأهرام (تعويذة رقم ٢٧٣ - ٢٧٤) تجرى كالآتى :

السماء ملبدة بالسحب ، والنجوم متناثرة(٧٠)

« الأقواس » تهتز ، وعظام إله الأرض ترتجف

ولكن أولئك الذين يتحركون أصبحوا ساكنين

لما رأوا الملك يتجلى بروحه كإله

الذى يعيش بواسطة آبائه ، ويطعم بواسطة أمهاته .

وهنا نجد ثورة عظيمة فى الطبيعة ـ كما حدث أيضا فى قصة الملاح الغريق ـ لتعلن عن ظهور المعبود (وهو هنا الملك المتوفى) . وفى نصوص أخرى ، أيضا ، يصاحب ظهور المعبودات زلزلة الأرض والأجسام السماوية (٧١) ، لتعكس مبلغ القوة الهائلة التى تنبثق عنهم ؛ تلك القوة التى يتمنى الملك المتوفى أن يمتلكها وهو يقوم بدوره كإله . وعلى التابوت الحجرى « لزوجة الإله » عنخ نس نفر إيب رع Ankhnesneferibre (من القرن السادس ق . م) تظهر المتوفاة فى دور حتحور ربة دندرة كعين الشمس المهلكة : « لا يراها إنسان أو أرض . . . واذا شوهدت ، فتكون النار ممتدة بملايين الأمتار من جميع أنحائها »(٧٢) .

ومن خصائص اقتراب الإله أن تعلن عنه أحداث ضخمة ، ويتحدد شكله برموز القوة التى تكون فى خدمته وتحيط به كالهالة . ونجد جزءاً عن ظهور الميت فى « تعويذة أكلة لحوم البشر » المقتبسة أعلاه (نصوص الأهرام رقم ٣٩٦) يقول :

قرائن (جمع قرين : كا) أى (Kas) الملك من حوله

وجموع الحموست hemusets الخاصة به عند قدميه ،

وآلهته (وتيجانه ؟) فوقه ، والحيات على محياه ،

« والحية الهادية (المرشدة) » للملك فوق جبهته . . . ،

وقوى الملك (أوسرو wsrw) فى موضعها .

وفى نفس التعويذة يبتلع الملك آلهته فى العالم الآخر لكى يضيف إلى نفسه

قواهم ، لأن صفاته المميزة ليست مجرد رموز ، بل تحمل قوى مقدسة . وتصف التعويذة رقم ٤٢٢ من نصوص الأهرام بتفصيل كبير كل رموز القوة هذه والتى هى جزء من تجلى الإله :-

روحك ، أى البا الخاصة بك ، تحت تصرفك

وقوتك فى خدمتك

وتاجك (العظيم wrrt) من فوقك

وتاجك الميزوت mjzwt على كتفك

وجهك أمامك ، وعبادتك أمامك

من خلفك حاشية إله ، ونبلاء إله من أمامك

يغنون مرتلين : « إله آتٍ ، إلهٌ آتٍ . . . »

(Pyr §§ 753a - 754b)

جمع عالم الآثار الألمانى « چان آسمان » هذه المقطوعة وعدداً آخر يشبهها من نصوص الأهرام ونصوص التوابيت (٧٣) فى مؤلفه « Liturgische Lieder an den Sonnengott » ، وقارنها بالأوصاف المشابهة لها فى التراتيل الشمسية فى الدولة الحديثة . وفى كل النصوص نجد التعبير عن تجلى الإله المثير للروعة والرهبة ببيان العديد من رموز القوة المرئية وغير المرئية . فهذه هى وسائل نقل القوة، ولكى تعلن عنها لا بد من استحضار هذه القوة فى صورة حية . وكذلك تشكل الرموز التى قابلناها فى الأشكال المصورة للآلهة جزءا من مظهرهم الحقيقى ، حيث تعتبر وسائل لنقل القوة وإظهارها ، ولكن يزيد على هذه العلامات الخارجية ، إحساسات داخلية ، ومشاعر ، وانطباعات يصعب تصويرها . أما التألق والعبير اللذان هما أكثر الإشارات « اعتدالا » إلى الحضور الإلهى فيمكن تحديدهما فقط فى النصوص كمصادر .

عبـير الإلـــه :

وعندما دنا الإله آمون من الملكة أحمس وهى نائمة لكى ينجب منها الملكة حتشبسوت « فاض القصر بعبير إلهى »(٧٤) ؛ وأيقظها هذا العبير وأشار إليها ، وأوحى لها بأن الإله قد حضر ، حتى قبل أن يدعها ترى « هيئته » الحقيقية « كإله » (إرو إن نثرت ت jrw n nṯr t) الإلهوقد اتخذ شكل زوجها تحتمس الأول (٧٥) . لم تعطَ لنا أية تفاصيل أكثر من ذلك ، ولكن الواضح تماماً أن تجلى الإله ينشر شذاً غامراً « مثل عبق بخور » بلاد بونت . والعبير المقدس مشهود به فى كل مكان ؛ بين شهداء المسيحية مثلا(٧٦) وهو « النسمة الإلهية » التى يشعر بها د . ريمر حول أمير الشعراء جوته فى قصة Lotte in Weimer لتوماس مان(٧٧) . وقد وجدنا من قبل فى عصر الأسرات المبكر دهانا معطراً يحمل اسم « عبير حورس »(٧٨) ، ولا نزال نقرأ فى المعبد البطلمى لحورس بمدينة إدفو أن « حنجرتك تتنفس من عبيرك »(٧٩) . والإله ـ حسب الأنشودة الكبرى لآمون فى الأسرة الثامنة عشر والمحفوظة بمتحف القاهـرة هو الذى « تحب الآلهة عبيره عندما يأتى من بلاد بونت »(٨٠) . وللمتوفى أيضا شذاً مقدس مثل « أوزيريس » أو بصفته « إلها »(٨١) .

وعلى كل حال ، ففى كتب العالم السفلى ، يصعب دائماً التمييز بين عبير الكائنـات المقدسة ، وبين رائحة الأجسام المتعفنة ؛ لأن المصريين يقولون دائماً إن « الرائحة » ستى Sṯj هى « ما يتدفق بقوة » .

ويلى العبير ، والشذا مظاهر أخرى تنم عن حضور المعبودات المصرية . فعندما استقبلت الملكة حتشبسوت بعثة بلاد بونت بعد عودتها إلى الوطن ، وهى تقوم بدور إله(٨٢) ، وتضع « المر على أطرافها » ويفوح العبير المقدس (الإلهى) منها » ، « اختلط شذاها (بعبق بخور) بونت . وكانت بشرتها مموهة بالذهب المتوهج ومتلألئة كالنجوم فى صالة الأعياد فوق الأرض كلها » (Urk . IV 339 , 13 - 340 . 2) .

وهناك فكرة تتعلق بذلك ، معترف بها ابتداءً من الدولة الوسطى تقول بأن « بشرة » الآلهة من الذهب ، وأجسادهم من أثمن المواد قيمة[٨٣] . والقارب الذى يبحر فيه إله الشمس ، مذهب ومتألق[٨٤] . ويرغب الموتى السعداء أن يصبحوا « جسداً واحداً » مع الإله ، ومن ثم يشاركونه جوهره الثمين المتألق[٨٥] .

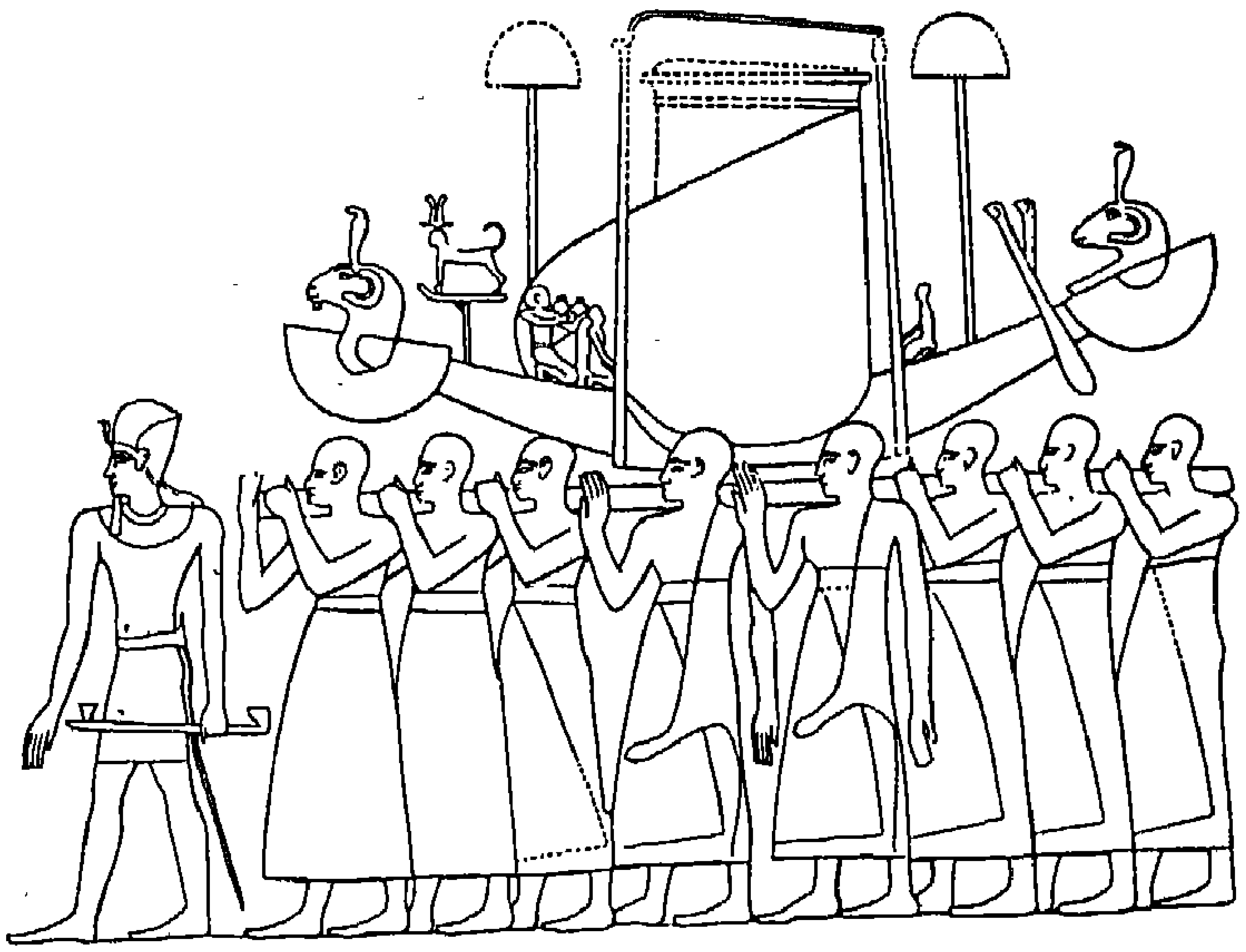
مشاعر قلوب البشر تجاه الإله :

من الممكن أن يُحَس الإله أو يُرَى ليس بصفات التألق والعبير ، والقوة فقط ؛ ولكن أيضا ، وبشكل أكثر فعالية ، من طريقة تحريكه لمشاعر قلوب البشر من حب ، وخوف ، وفزع ، ورهبة الاحترام ، وغير ذلك من المشاعر التى يثيرها حضوره . وقد حلل « جان آسْمان » فى لمسة فنية موفقة وذلك فى كتابه Liturgische Leider an den Sonnengott ، كيف يتمرس الإله فى قلب الإنسان - بصرف النظر عن مسألة وجوده المحسوس[٨٦] . وفى هذه الحالات ، قد يُدرَك الإله غير المرئى كواقع ذاتى ، بينما يمكن جعله مرئيا للمؤمن فقط فى تماثيله وصوره لأن مظهره الحقيقى ليس له خطوط ثابتة ، ويغلفه تألق غير واضح[٨٧] . وعلى عكس ما تنهى عنه اليهودية والإسلام ، نجد المصريين القدماء غير ممنوعين من تصوير الآلهة وتمثيلها ، إلا أنهم يميزون فى حرص بين التمثال و « الهيئة الحقيقية » [والتى لا تنكشف لبصيرة الإنسان فقط إلاّ فى حالات استثنائية جداً .] ولعل من الممكن فى العالم الآخر أن ترى الهيئة الحقيقية ومن ثم ترى الإله ذاته . ولكن هنا على الأرض ، يجب على المؤمن أن يلجأ إلى التماثيل والصور ، والوسائط ، ويعيش فى شوق لا يشبع إلى رؤية « الكمال » (نفروnfrw) - الذى يعنى دائماً التجسد المادى - للإله .

صور الآلهة والملك :

وطبقاً لمجموعة النظام اللاهوتى فى الدولة الحديثة ؛ كما هو فى الأنشودة

المحفوظة فى متحف ليدن الخاصة بآمون Amun(٨٨) يوجد الإله فى السماء كى ينير العالم(٨٩) ، ويبقى جسمه فى العالم السفلى ، وتشهد صوره على الأرض على وجوده بين البشر . وهذه الصور أو التماثيل أيضا قد تكون ، أجسام ، الآلهة التى ، تحل ، فيها(٩٠) . وأهمها صور التعبد ، أى تماثيل المعابد التى تمارَس العبادة اليومية أمامها . ولكى تشبه الجسم الحقيقى للإله بقدر ما يمكن ، تم صنعها من مواد ثمينة جداً ، وقد استسلمت كلها تقريباً لجشع الإنسان . ولم ينج إلا النادر جدا من أصولها . وتشارك صورة التعبد بشكل عادى فى خفاء المعبود . ولذا أقيمت التماثيل فى الحرم المظلم الذى لا يسمح بالوصول إليه إلاّ للكاهن الموظف فيه ، والذى يقيم الطقوس الدينية عليه وأمامه يومياً . وفى أثناء الاحتفالات الكبرى يُحمَل تمثال الإله ـ القابل للحمل ـ إلى العالم الخارجى على أكتاف الكهنة (شكل ١٤) ويجيب بالوحى على الأسئلة ،



شكل (١٤) : التمثال التعبدى للإله فى موكبه .

ويصبح بالتالى فى متناول اهتمامات البشر ولكن ، رغم ذلك تدلنا النقوش على أنه كان يبقى خافيا فى مقصورته المغطاة (٩١) حتى إن رؤيته كانت امتيازاً خاصا يمنح يومياً للكاهن القائم بوظيفته بعد أن يفتح مقصورة تمثال الإله(٩٢) .

وكما أن الإله قد يحل فى تمثال معبدى من حجر أوخشب كذلك يمكن أن يحل فى جسم حيوان . وأشهر هذه الصور التعبدية الحية هى عجل أبيس فى منف والذى قدسّ كمعبود منذ عصر الأسرات المبكر ، ومؤخراً كتجسيد للإله بتاح . وهنا ، كما هو الحال فى عجول مقدسة أخرى فى مصر (٩٣) نرى عبادة أحد أنواعها فقط ، أما إذا كانت العبادة لكل أنواعها فيمكننا أن نقول عنها إنها « عبادة الحيوان » .

الآلهة وعبادة الحيوان :

وفى عبادة الحيوان ، كما فى الأسماء ، والمظاهر نقابل قدرة الآلهة المصرية على أن تمد وجودها بشكل لانهائى تقريباً ـ لتظهر ليس فى طائر واحد لأبى منجل أو تمساح واحد فقط ؛ بل فى كل طيور أبى منجل وكل التماسيح . وهذه الوفرة العددية هى مثال آخر على اتجاه صادفناه عدة مرات عن مفهوم الإله لدى المصريين.ولكن حتى فى هذه الحالة ، لا يؤدى هذا الاتجاه إلى مذهب وحدة الوجود ؛ لأن أنواعا معينة فقط هى التى تنسب إلى معبودٍ ما ، وتعبَد دائما فى مكان واحد فقط . وتؤدى الوفرة فى أعداد الصور والتماثيل المرئية إلى أن يكون أكثر قرباً ومشاهدةً من المؤمنين به ، وتجعله أكثر قرباً إلى الأرض ، حتى يمكن وصول اهتمامات الأفراد إليه فى سهولة أكثر . لذلك نعتبر أن عبادة الحيوان هى جزء من تدين شعبى عام ، وربما يمكن مقارنته من عدة وجوه بالتعبد الكاثوليكى لآثار القديسين الذين هم يشاركون أيضا فى تكاثرها . ولا نريد هنا أن نتوغل أبعد من ذلك فى عبادة الحيوانات المصرية (٩٤) ؛ لأن انتشارها المنطقى الذى لم تتم ممارسته قبل العصر المتأخر قد أعطانا سوء فهم ، أكثر منـه حسن إدراك لمفهوم الإله عند المصريين .

فالحيوانات الفردية ليست هى الإله ، ولكنه قد يتجلى فيها ويتخذها مقراً له . وهذا هو السبب فى أنه رغم حالات الظهور التى لا تحصى فى شكل حيوانات ، نادراً ما تتخذ المعبودات المصرية أسماء حيوانية ؛ إذ أن طبيعتها لا تصنف ضمن هذه الفئة من المظاهر .

فبالنسبة للمتعبدين البسطاء قد تندمج الصورة والإله ؛ وقد يلاقون الإله تحوت شخصياً فى كل طائر من طيور أبى منجل ، ولكن علم الكهنة يميز دائماً بدقة بين الحيوان والمعبود . فالحيوان يظل بالنسبة للكهنة رمزاً فى الطبيعة ووسيطاً بين الإنسان والإله . وقد توزع العجول النبؤات لكى يوحى الإله من خلالهم برغبته التى يرغب الكشف عنها ، بصفتهم « متحدثين رسميين » أو « رسلا مبشرين ومنذرين » . وإن كل الحيوانات المقدسة هى « البا » لمعبود معين[٩٥] ، وهى المظهر المرئى لقوة خفية غير مرئية . كما أن الريح هى « با » إله الهواء شو ، (Shu) والشمس الساطعة هى « با » إله الشمس . وفى نهاية عصر الوثنية فى مصر كان سيلسوس Celsus لا يزال يعتبرها رموزا مقدسة لمعبودات : « مبهمة » « aenigmata »[٩٦] .

الأجسام البشرية صورا للإله :

وتعتبر الأجسام البشرية أيضا « صورا للإله » ؛ وترينا المراجع القليلة أن هذا صحيح بالنسبة لكل البشر . وفى قصص بردية وستكار أنه حتى المجرم المحكوم عليه بالإعدام هو واحد من « القطيع (الجمهور) المقدس » للإله[٩٧] . ويقال فى تعاليم مريكارع (عصر الانتقال الأول حوالى ٢٠٦٠ ق . م) إن الجنس البشرى - « قطيع الإله » هو « شبيهه (سنن snn) الذى أتى مباشرة من جسده [٩٨] " ، وعند الحكيم آنى Ani فى نهاية الأسرة الثامنة عشر أن « الرجال هم المعادلون (سن - نو sn - nw) للإله (لأن) من عادتهم الإصغاء للإنسان الذى يقدم التماساً أو طلبا . وليس الرجل العاقل الحكيم فقط هو معادل الإله ، وكأن البقية قطيع من الماشية . . »[٩٩] ، وهكذا قد

يكون كل البشر أبناء الإله بالمولد (حسب ما جاء فى تعاليم مريكارع) أو أنهم يجب أن يثبتوا بتصرفاتهم أنهم صور الإله . ويقال فى كل مكان إن الرجال بعلمهم ومعرفتهم « أشباه (ميتى mjtj) للإله »[١٠٠] ، و «صور» الأبناء لآبائهم »[١٠١] ، والمقصود فى هذه الحالات ليس مجرد التشابه بل القرابة الأساسية فى السلوك والطبيعة والمنزلة السامية .

الإلــه والمــــلك الحــاكم :

إلاّ أن الملك الحاكم هو الابن الأول والصورة الأولى للإله الخالق ، كما تشير إليه كل النصوص تقريباً التى تشير إلى الإنسان « كصورة للإله » . وابتداءً من الأسرة الرابعة - أى منذ زمن الهرم الأكبر بالجيزة - يعتبر الملك « إبنا » لإله الشمس ، وفى خلال الدولة الوسطى وعصر الانتقال الثانى ظهر تحديد جديد للملك « كصورة » لنفس المعبود وقد أجريتُ تحليلا لمعنى ذلك بالتفصيل فى مكان آخر .[١٠٢] والنقطة الحيويه الهامة لدى المصريين هى التشابه الخارجى بين الملك ومعبود معين ومثال ذلك تشابه تماثيل الإله آمون مع التقاطيع الشخصية لتوت عنخ آمون الشاب . فهناك أيضا تشابه فى العمل كالتشابه فى المظهر؛ فالملك يتصرف « مثل منتو (إله الحرب) أو « مثل أبيه آمون - رع » ، وتشير كل حالات التشابه إلى صلة القرابة الشاملة والأساسية التى تربط الملك بكل المعبودات ؛ لذلك يمكن تسميته حقا بأنه « صورة الإله (تيت tjt) » (Urk . IV 276 , 15 ; 2045,2) ؛ لذلك لم ينزعج المصريون عندما قالت الملكة حتشبسوت إنها « شبيهة » الإله المذكر آمون - رع[١٠٣] .

والملك ، كتمثال الإله في المعبد ، يكون مخفياً فى العادة ، منعزلاً فى قصره عن الناس ولكنــه عندما يخطو إلى الخارج « ويظهر » لرعاياه محاطا برموز القوة والحماية ، يصبح الإله الحاضر deus praesens للناس المتزلفين والمبتهجين ، إذ يسمح لهم بأن يحسوا بحضور الإله الخالق (الملكُ) الذى سينجز أعماله مرة ثانية .

والذى يفعله ، ليس أعمال البشر ، لأن كلماته هى ، نطق الإله ذاته ،[١٠٤] .

ويعتبر الإله الذى يعرف أساساً فى مظهر الملك هو رع ، خالق العالم وحاميه وحافظه . وقد كان كبار الموظفين الرسميين فى الدولة الحديثة يصيحون للملك : ، أنت رع ،[١٠٥] ، وقبل ذلك ، فى الدولة الوسطى كان يقال لأمنمحات الثالث (١٨٤٤ ـ ١٧٩٧ ق . م) أنه ، رع ... الذى يُرى فى أشعته ،[١٠٦] . وبعد ذلك بقرن كان يقال إن الملك هو ، رع الأراضى الأجنبية ،[١٠٧] ، وفى الدولة الحديثة هو ، رع الملوك ، أو ، رع الحكام ،[١٠٨] . ورمسيس الثانى هو ، شبيه رع ، مضيئ لهذا العالم مثل قرص الشمس ،[١٠٩] ، وخليفته مرنبتاح هو قرص الشمس البشرية الذى يزيح الظلام عن مصر ،[١١٠] .

وتبدو لنا الحدود الفاصلة فى المعنى بين التشابه ، والمقارنة ، والتحديد غير واضحة ؛ ويصبح الظهور ، شبيه رع ، يختلف عن و ، كأنه رع ، إلى حد بعيد[١١١] . ويقال عن أمنمحات الثالث أن ، كل واحد من تماثيله ينطبق على مظهر لشخص رع ، (Urk . IV , 1724 , 14) وتوجد سلسلة كاملة من تماثيل هذا الملك على الخصوص ولرمسيس الثانى مؤخراً ـ كانت هدفا للتعبد إليها أثناء حياة الحاكم[١١٢] . وتحمل بعض تماثيل رمسيس الثانى اسم ، رمسيس ـ مرى آمون الإله ، الذى يظهر أنه يشير إلى تأليه الملك الحاكم الحى فى حياته كما تشير تماما ظاهرة التمثال فى المعبد . ولكنه بمقارنة تماثيله ، نجد أن الملك ذاته ليس ،مظهراً (خبرو ḫprw لإله_الشمس ، ولو أنه قد يكون ، صورة، له ؛ وهو فى أثناء حياته لايتلقى أى عبادة ، وبذلك ، يختلف عن صورة التعبد الحقيقية أو الحيوان المقدس .

ألوهية الملك :

ونأتى الآن إلى السؤال الذى لامفر منه وهو ألوهية الملك . وقد أجيب عنه بعدة طرق مختلفة ، ابتداء من كتاب ألكسندر موريه

إلى ، Du caracté re ligieux de la royauté Pharaonique (Paris 1952)
چورج بوزنير "De la divinité du Pharaoni ، (Asiatique 15, Paris 1960)
(Chahiers de la Société

والسؤال : هل الملك نفسه إله ، وهل هو مجرد « ملك شمس » بصورة متحوله ؟ أم أن له طبيعة ثنائية مزدوجة أى نصف إنسان ونصف إله ؟ وسنحاول هنا تحليل المسائل المعقدة والملتوية عن النظرية الملكية المصرية . فما يهمنا فى هذا الكتاب هو طبيعة ومظهر الآلهة المصرية ، وسنلتزم بهذا المظهر من شخصية الملك ؛ كما لن نبحث تأليه الأفراد غير الملكيين ، لأنهم فى الأعم الأغلب ظاهرة متأخرة(١١٣) .

وترينا ألقاب الملك وصفاته أنه إله بكل المقاييس ، وهو يعتبر فى ألقابه الرسمية « إلها كاملا » (نثر نفر ntr nfr) بل هو فى أوائل الدولة القديمة « الإله الأعظم »(١١٤) وهو فى عصر الانتقال الثالث - فى مفارقة تاريخية للعصر - « أعظم من الآلهة »(١١٥) ، وهناك أيضا التهليل والهتافات المعينة لإله الشمس والتى أشرت اليها سابقا ، وعبارات مشابهة تسمى الملك « حورس » ، « ومنتو » ، و « خنوم » وسخمت » ... وهلم جرا . والآلهة هى « إخواته »(١١٦) ، ويشك المرءدائما فيما إذا كانت الكلمة الهيروغليفية نثر ntr فى نصٍ ما تشير إلى الملك أو إلى معبود « حقيقى ، أصيل » . ولذلك ، فمن المفهوم أن يظل الملك يُنظر إليه كإله أو « ملك إله » ، أو على الأقل هو « التجسيد الأرضى » لمعبود ما .

ورغم ذلك كله ، فإن الملك المصرى ليس بمعبود ، وقد بين لنا « چورج بوزنير » فى كتابه الذى أشرنا إليه ، كيف أن طبائع الملك وقدراته هى أقل شأنا وتختلف عن طبائع الآلهة وقدراتها . وحتى لو سلمنا بأن الآثار الإنسانية فى مؤلف « بوزنير » « Roi des contes » يمكن أن توجد فى الآلهة وفى الأساطير وأن بوزنير يقيِّم الملك فى مواجهة رؤية الآلهة التى قد تكون أيضا مثالية(١١٧) . وقد

بين « سيجفريد مورينتز » أن خضوع الملك للآلهة هو عملية منطقية استمـــرت آلاف السنـيـن ؛ والتـــى رأى أنـــها « منشأ الإله الكائن فوق الوجود المادى» (وهو عنوان لأحد كتبه ، سنناقشه فى الفصل (٥)) « Rise of the tramscedent God ». وقد أصبح من الممكن أن نضيف إلى هذه الصورة بتحديد معالم دقيقة للمصطحات التى تحدد ألوهية الملك وحدودها[١١٨] ، بل إن ألوهية الملك بالنسبة للمصرين كـانت مـشكلة ، حاولوا حلها بمزيد من الصيغ والتعريفات الكثيرة ؛ وقد عرفوا أنه لايوجد تماثل بسيط بين الملك والإله حورس أو بين الملك وإله الشمس . ويوضح التمثال الشهير لخفرع والمصنوع من حجر الديوريت الصلب فى أوائل الأسرة الرابعة أن الملك الذى تبينه ألقابه الشرفية بأنه « حورس فى القصر » تحت حماية حورس إله السماء ، بينما الملك نفسه هو « ابن رع » ولذا فهو فى مرتبة أدنى من إله الشمس .

وتعطينا ملامح أكثر دقة وصدقا لألوهية الملك ، تلك الأعداد الكبيرة من النصوص التى بدأت تصبح فى متناول أيدينا منذ عصر الانتقال الأول . فالملك مقَّدر له أن يحكم « وهو فى البيضة » (وهو « مايزال جنينا») أى منذ نشأته، ولكنه لايكون أسمى من الطبيعة البشرية من مولده فصاعدا[١١٩] . فهو يكتسب ألوهيته فقط خلال شعائر توليه العرش ، وتبقى له منذ ذلك الحين فصاعداً بحكم وظيفته . ونجد أمنمحات الأول (١٩٩١ ـ ١٩٦٢ق . م) يحث خليفته سنوسرت الأول فى تعاليمه المنشورة بعد وفاته على أن « يظهر كإله» ويقول سنوسرت فى أحد نقوش المبانى « لقد جلت مثل حورس بعد أن أصبحت ناضجاً ».[١٢٠]

وهكذا يزوِّد الملك نفسه بشارة السلطة التى ينالها عند توليته ، ويضع نفسه فى دور الإله الخالق ، ويكفل لنفسه قوة الآلهة بواسطة الطقوس الدينية ورموز القوة والقدرة . وبهذا الدور ، تكون من حقه أيضا كل العبارات والصفات المناسبة للآلهة . فالملك ليس إلها ، ولكنه طالما بقى أى شيء من الحقيقة الأصلية للملكية المصرية ظل رمزاً للقوة المؤثرة للإله الخالق فى هذا العالم.

الفصـل الخامس

الصفات المميزة للآلهـة

الصفات المميزة للآلهـة

إن كل معبود بالنسبة للمؤمنين به ، هو شخصية بارزة مستقلة واضحة المعالم ذات خصائص مميزة لايشاركه فيها أى معبود آخر . وفى دراستنا لمفهوم الإله عند قدماء المصريين ، تعتبر هذه الخصائص الشخصية لإله معين أقل أهمية من تلك التى تعم كل الآلهة ، والتى تعطى الدليل على ماهية هذا الإله فى عيون المصريين .

ومن بين الخصائص المميزة العامة لدى جميع الآلهة تبرز مجموعة تصور المعبودات على أنها مؤقته بشكل يثير الارتباك ، وأنها رهن بمرور الزمن .

فالآلهة المصرية لها بداية ونهاية زمنية ، فهى تولد أو تـخلق ، وتتغير مـع الـزمن ، وتكبر فى السن وتموت ، ويأتى يوم تختفى فيه نهائياً . وتتباين هذه الخصائص بشكل قاطع مع أفكارنا العامة المسلّم بها عما يجب أن تكون عليه ماهية الإله وكيفيته ، مما يتطلب دراسته بالتفصيل .

الأصـول أو المنشـأ :

تتفق تماما الفكرة القائلة بأن الآلهة مولودة مع مفاهيمنا العادية ، فأساطير جميع الشعوب تحكى عن الأصول الطبيعية أو الخارقة للطبيعة للآلهة . إن الآلهة العظيمة لدى اليونان خالدة لاتموت ، ولكنها ليست موجودة بغير ولادة ، حتى وإن كانت ولادتها ببعض الوسائل الخارقة للطبيعة ؛ إذ يغلف السحـر ظهور أفـروديت أناديومين Aphrodite Anadyomene التى ولدت من زبد البحر ، وتنبثق أثينـا من رأس

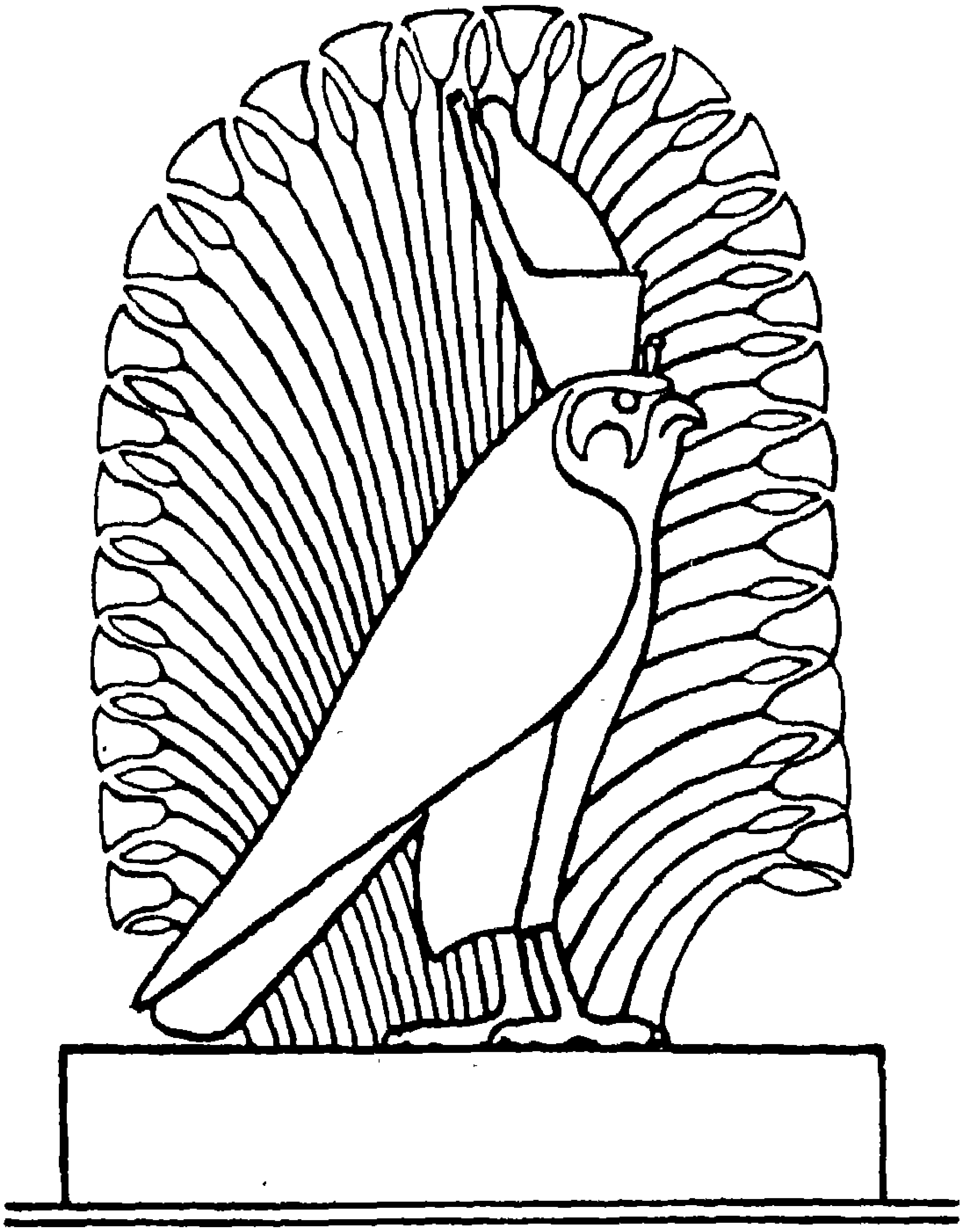
الإلـه زيوس Zeus ، ويسرق الوليد الجديد هرمس Hermes قطيع الماشية من أخيـه أبو للو Apollo .

ويختص الطفل حورس بأروع وأغنى أسطورة مصرية عن مولد إله وشبابه ؛ فهى تربط حورس بأوزيريس . وما دامت هذه الأسطورة تخضع حورس أقدم إله سماوى على هيئة صقر لأوزيريس المجسد مؤخراً فلا يمكن أن تكون بين أقدم الأساطير فى وادى النيل ، ولكن يمكن معرفتها وتمييزها من الإشارات الضمنية الكثيرة فى نصوص الأهرام(١). ويصبح حرسا إيزة Harsiese «حورس - ابن - إيزيس » ، وحربوقراط Harpokrates « حورس - الطفل » أشكالا معينة منفصلة لحورس الشاب الذى ولدته إيزيس وربّته . ونجد فى العصر اليونانى الرومانى تعادلاً بين حربوقراط وإروس Eros ، لاتدل فيه الهيئة الشائعة للإلهين على وظيفتهما ولكن على أنهما طفلان حقاً . ونسمع فى الأساطير عن وقت ، كان فيه حورس طفلاً ، وكان قربانه من اللحم لايزال يتألف من الخنازير التى كانت نجسة مؤخراً(٢) لذلك لم يكن حورس طفلا خالداً ، بل كان يكبر مع الزمن .

لقد حملت إيزيس بحورس بعد وفاة أخيها وزوجها أوزيريس بعد أن رفرفت فى هيئة حدأة فوق جثمان الإله القتيل(٣) . وكان حورس فى حماية الآلهة وهو ما يزال فى رحم أمه (CT spell 148) حتى خرج للعالم فى منطقة خميس Chemmis بالدلتا (Pyr .§ 1703) وتربى « فى عزلة لانعرف أين كانت »(٤) ، وهى مخبأ جيد فى الأحراش الكثيفة فى دلتا النيل (شكل ١٥) ؛ تحميه البراعة السحرية الفائقة لأمه إيزيس من مطاردة غريمه ست Seth وتنقذه من الوحوش الكاسرة ، وتعتنى به كمربيات وخادمات كل من نفتيس Nephtys وآلهات التاج واجيت Wadjet ونخبت Nekhbet .

وعندما كبر خرج إلى العالم لكى يشن الكفاح لوراثة والده ، حتى انتصر فى

النهاية ، بعد عدة معارك على خصمه الأبدى ، ست ، ثم تنصبه محكمة الآلهة فى هليوبوليس فى حفل رسمى خلفاً لوالده .



شكل (١٥): حورس (مخبأ) فى أجمة وسط مستنقع .

ولاتوجد قصص مصرية أخرى عن مولد ، ونمو ، وشباب معبود من المعبودات التى كانت منتشرة أو التى تقيم فى بهجة فى مهام معينة خاصة . وعلى كل حال ، توجد إشارات ضمنية إلى الحقيقة القائلة بأن جميع الآلهة أو آلهة خاصة هى « مولودة» (مسى msj) ، ونجد فى المناظر المصرية آلهة أطفالاً أخرى أو آلهة

من الشباب بالإضافة إلى حورس مثل إله القمر خنسو Khons والذى له « خصلة من شعر الشبــاب » ، وكذلك إله الشمس فى هيئة « طفل يجلس على الزهرة » (شكل ١٦) ، فضلا عن « أطفال حورس » .

شكل (١٦) : إله الشمس فى هيئة طفل فوق زهرة لوتس بدائية .

ويمكن أن نميز فى نظام تاسوع هليوبوليس خمسة أجيال متتابعة من المعبودات : فالمعبود البدائى آتوم Atum يخلق الزوجين الأولين شو وتفنوت اللذين لم يولدا بالطريقة المعتادة ؛ وأنجـب نسلهما جب (إله الأرض) ، ونوت (إلهة السماء) بدورهما أربعة أبناء هم أوزيريس ، وست ، وإيزيس ، ونفتيس ؛ ثم يصل العدد إلى الجيل الخامس بحورس ابن أوزيريس وإيزيس الذى لاينسب فى الحقيقة إلــى مجمــوعة التاسوع ، ومن الممكـن أن يعـد كذلك « أبناء حـورس الأربعة » وكأنـهم ستة. لكن بالنسبة للمصريين ليس الترتيب الدقيق للنسل هو النقطة الحاسمة ؛ إذ يمكن أن يتغير ، فيظهر شو وتفنوت كوالدين لأوزيريس ، ويظهر ست كأخ لأوزيريس أو حورس . فالمهم هـو مبدأ أو قاعدة أن مجمـوع الآلهـة مرتبة حسب صــلة النسب (انظر الفصل ٧) .

أم الآلهـــة :

وهناك بجانب الآلهات اللاتى « ولدن » معبودات أخرى معينه فى الأساطير ، نجد فكرة « أم الآلهة » التى تلد الآلهة كلها . فتوجد فى الدولة الحديثة والعصر المتأخر إلهة السماء نوت ، التى ولدت الشمس حسب نصوص الأهرام ، والقمر حسبما تقول نصوص التوابيت(٥) . وتوصف دائما بأنها « هى التى ولدت الآلهة » . وتشير هذه الصفة إلى الأجسام السماوية التى « تلدها » إلهة السماء يومياً ، ثم تعود « فتبتلعها » ـ تلك الفكرة التى تؤدى إلى وصف نوت بالخنزيرة (التى لاتشبع)(٦) . إلا أنه عندما تسمى الإلهة نيت Neith « أم الآلهة » فى النصوص المتأخرة ، فمرجع ذلك إلى دورها الطويل كأم لسوبك Sobek ، ولرع مثلما كانت إيزيس أم حورس تسمى ببساطه « أم الإله »(٧) . ويرينا مثال إيزيس كذلك أن دورها كأم كان يمكن أن يمتد ، حيث كانت تسمى فى الدولة الحديثة(٨) « أم الآلهه » فعلا . وفى هذه الحالة ، لاتكون « الآلهة » مجرد الأجرام السماوية ـ حيث إن نوت هى أم النجوم ـ بل فى الواقع كل المعبودات .

أبو الآلهـــة :

ويماثل فكرة « الأم » العالمية « للآلهة » فكرة « أبو الآلهة » الذى تدين له كل المعبودات بأصلها . فقد اكتسب آمون فى البداية ، وآلهة أخرى متأخرة قليلا مثل بتاح وحورس صفة عامة تبدو أنها صيغت فى الدولة الحديثة : « أبو آباء كل الآلهة » . وقد ظهر ذلك اللقب قبل عصر العمارنة فى أنشودة الإله آمون المحفوظة بالمتحف المصرى ، واستعملت كذلك مؤخراً فى القرون الأولى بعد الميلاد . وكذلك طبق المصريون صورة معدلة نوعاً ما ، منها على الآلهة الرئيسية لجيرانهم الآسيويين(٩) . ومع ذلك ، فإن الأكثر انتشاراً من هذه الصورة المكثفة هو لقب « أبو الآلهة» الذى يطلق على آتوم ، وجب ، وشو بالإضافة الى الالهة المذكورة منذ قليل ، أى للمعبودات

التى لها دور أساسى فى عملية الخلق(١٠) وهى مرتبطة منذ الدولة الوسطى وما تلاها بالإله نون Nun على الخصوص(١١) ؛ الذى هو المياه الأولية ، ومنه نشأت الآلـهة حـقا ، فى هيئة إلهية، حتى إن أخناتون كان يسمّى إلـهه آتـون « أم وأب كل مـاخلقـت »(١٢) فى مظهر آتون Aten كاله أولى خالق - وهو وصف منطقى لأقدم إله أوجد المعبودات الأولى من غير أنثى .

ويخاطب الملك الآلهة بوصفها « آباء» له ، والالهات « أمهات » له ، وبعد موته فقط ، قد يحييهم بصفتهم « إخوة» (أقرباء) له . وحتى هذا الأب الخالق الأول له أصل ونشأه لأنه لم يأت من الأبدية ، بل ظهر عند الخلق وذلك حسب الفكرة المسجلة فى نص بمعبد ادفو البطلمى(١٣) وهو - طبقاً لمصادر أخرى - قد جاء فعلاً قبل الخلق فى المحيط الأزلى(١٤) ، وظهر للوجود «بنفسه» ليكمل عملية الخلق ، وليجعل حركة نشوء العالم مستمرة . إن أقدم إله يعرف الملك المتوفى نفسه به فـى نصوص الأهـرام « قد تشكل على يد أبيه آتوم » ، قبل أن تأتي الأرض ، والسماء ، والبشر ، أو الآلهة إلى الوجود (Pyr .§1466) . وفى أنشودة لآمون من الدولة الحديثةومحفوظة ببرلين كان الخلق فى وقت « لم يكن أى اله قد أتى بعدُ للوجود ولم يطلق أى اسم بعد على أى شيء (١٥) . لذلك كان العالم قبل الخليقة عالماً بدون آلهـة . وظهـر فيه هناك بشكل غامض - «بنفسه وبدون أن يولد»(١٦) - أول إله بدائى ، الذى دعا بقية الآلهة والكون كله إلى الوجود .

الإله خالق الآلهة :

ولامجال هنا لوصف عملية خلق العالم ونشأة الآلهة بالتفصيل ، فتلك مهمة تحتاج إلى فصل طويل عن أساطير الخلق المصرية(١٧) وسواء أبعث الخالق أول زوجـين إلهيين إلى الـوجود مـن منيّه بيده أو بكلمته البديعة من مـفهومٍ فـى عـقله أو « شكّلهم » مسى msj بطريقة غير محددة حتى الآن فإن من خصائص مفهوم الآلهة

لدى المصريين أن الإله خلق الآلهة . ونجد هذا العرض باستمرار فى نصوص الأهرام ، ولذا سنكتفى بأمثلة قليلة مختارة .

وتمجد الابتهالات فى الدولة الحديثة الإله الخالق مراراً وتكراراً بأنه « هو الذى خلق الآلهة » (إيريو نترو jrjw - ntrw)(١٨) ، وهو وصف ظل مستمراً حتى نجده فى نصوص المعابد المحلية فى العصر اليونانى الرومانى(٢٠) .

وهناك تعبير خاص بذلك فى طقوس المعبد اليومية فى الدولة الحديثة نتبين منه أن آمون Amun « قد شكل كل الآلهه » وقد وُجِدت الآلهة فى العصور المبكرة فقط بهذه الصيغ ؛ ولم تكن الآلهة حتى وقت متأخر نسبياً تتوازى مع البشر ، فيمجد الخالق على أنه « هو الذى خلق كل شئ موجود ، والذى أنشأ (قد qd)البشر وخلق الألهة (٢١). أو لأنه « بعث الإله البشر إلى الوجود ، وشكّل الآلهه ، وخلق كل الموجودات »(٢٢) ولكن أقدم نصوص للتوابيت تعلن أن كل الكائنات الحية لها أصل فى الإله الخالق ، كما ورد فى« مناجاة الإلهه الخالق لنفسه » فى التعويذة رقم ١١٣٠ حيث يقول : « أنا أوجدت الآلهة فى الحياة من عرَقى ، والبشر من دموع عينى(٢٣) . وهنا تختلف نماذج الوجود « فعرَق » الإله تعبير عن العبير الذى ينبعث منه ، والذى نعتبره فعلاً دليلا على حضور الإله ؛ كما يسمى البخور ، وهو العطر المستخدم فى معبد الآلهة بأنه « عرق الإله » (wb I,382,8-9) . وتقوم فكرة النشأة الإنسانية من « الدموع » وبالتالى من عين الخالق على التلاعب بالكلمات : « بشر » ، « ودموع » . ويكشف ذلك ـ كما فى كل لعبةمصرية بالألفاظ ـ عن صلة عميقة بين أنواع الكائنات المترابطة ، تبين « التناسق » فى الكلمات اللغوية (الكلمات المنعكسة فى اللغة) . هذا التشعب قد أنير ـ كما لو كان بضوء ـ بعبارة « كلنا أتينا من عينة »(٢٤) ـ من عين الإله الباكية التى أصابها عمى مؤقت . « وكان بكائى بسبب الهياج (الصخب) الموجه ضدى ، فالبشر ينسبون إلى العمى الموجود خلفى » ـ كما يقول الإله الخالق ، نون ، فى نصوص التوابيت (CTVI,344f-9) . لقد تغلب الإله على

وجع عينه ولكن نشأة الإنسان تعلى أنه مقدر عليه ألا يشارك فى بصيرة الإله الواضحة ، (ما أشد هذه الصورة إيلاما) تلك الآتية من مدنية قديمة ومن أعماق الروح البشرية لتبين لنا عدم ملاءمته أدق نظرية عن النشأة ! .

لقد ذكرت مرة بعد مرة ، تلك العبارة القائلة بأن إلهاً قد خلق الآلهة، وذلك مع الحجج والبراهين التى ذكرت فى الفصلين الأولين كدليل على التوحيد المزعوم فى الديانة المصرية . ولكن من الخطأ أن نوردها كذلك ، لأن هذا الإله الذى خلق الآلهة والذى يدين له الكون كله بالوجود ليس إلهاً معيناً وراء كل الآلهة وفوقها ، وإنما هو ببساطه ـ ذلك الإله الخالق الذى نتكلم عنه ، والذى قد يكون بتاح ، أو رع ، أو آمون ، أو آتوم ، فمن حيث المبدأ هو أى إلَه يُعبد بوصفه خالقاً . ولابد أن يؤدى بنا التحليل الظاهرى للأمثلة المتنوعة العديدة كما فى التفسير الوحدانى إلى نتيجة منطقية بأن الآلهة تخلق بعضها بصورة تبادلية : فقد خلق بتاح كل الآلهة بما فيها رع ، وخلق رع كل الآلهة بما فيها بتاح وهكذا ... ، ومن الواضح أن ذلك لم يكن عن تفكير ضيق من المصريين ، فقد كان اقتناعهم أن من طبيعة الإله الخالق ـ أيا كان ـ أن يخلق أي شئ موجود . وقد أهدى تحتمس الرابع لوحته التذكارية إلى « المولى الذى خلق كل شئ موجود » (Urk. IV,1540,16). لذلك ، لابد أن يكون الإله الخالق قد خلق الآلهة ، وكونه لابد أن يخلق كل الآلهة فهو أمر ضرورى وأساسى فى طبيعة الإله الخالق ، ويخبرنا البيان الذى يفيد ذلك عن أمر هام بشأن نظرية وجود الآلهة وهى أن لهم بداية تتفق مع بداية العالم المنظم .

إلا أن هذه البداية بالنسبة للآلهة الأولية والإله الخالق نفسه ليست ثابتة بشكل قاطع . فجذورها تمتد فى الأبدية اللانهائية قبل الخلق مما يفرض مشكلات علينا وعلى المصريين سنعرضها فيما يلى أدناه . ويتناقض الحل المصرى ظاهريا : ففى نصوص التوابيت ، مثلاً ، نجد أن حورس هو ابن إيزيس « قبل أن تأتى إيزيس للوجود »(٢٥) ؛ وأن إيزيس نفسها « أكبر من أمها »(٢٦) .

أما بقية الآلهة الأخرى فهى محددة بوضوح ، أى أن لوجودها بداية إما بالولادة أو بالخلق . فهل يتوافق وينسجم الموت مع هذا الميلاد ؟ وهل تتوازى النهاية فى الزمن (الأجل) مع بدايته ؟ هذه أسئلة نتأملها فى الجزء التالى من هذا الفصل .

كبر السن والموت :

لقد تعلم الدارسون القدامى للديانة من قصة مقتل أوزيريس كمثال أن الآلهة المصرية يمكن أن تتعرض للفناء . ولكن هذه الظاهرة لاتتفق جيداً مع الأفكار التى كانت جارية عن طبيعة الآلهة - وهى أن الآلهة يجب أن تكون خالدة مخلدة تماماً ، وكما يقول « ڤيكتور فون شتراوس » ، « وتورنى » :

إن موت أوزيريس هولغز ليس بسبب الأحداث التى أحاطت به ، ولكن لأنه موت إله ، والذى إذ لم يحدث بطريقة أخرى فى الأساطير المصرية عن الآلهة ... لابد أن يسأل المرء عن خصائص هذا الإله الذى يمكن أن يموت ...ويدفن[٢٧]

وبعد عام ١٨٩٠اقترح « الفرد ڤيدمان » الشرح الذى أيده مرسر Mercer ودافع عنه مدة ثلاثين سنه مضت وهى : أن الآلهة شكلت على هيئة الإنسان ، ولذلك فهى عرضة للموت ولأى أحداث عارضة أخرى «ولكن ، بالرغم من أن الآله لاتختلف عن الإنسان ، إلا أن حياتها أطول وان كانت تنتهى بالموت ؛ وقدرتها أعظم وان كانت تظل محدودة . لأن الإنسان وحده ، بالنسبة للمصريين كان هو قياس الأشياء فى كل الظروف »[٢٨]ولم يكن هذا التفسير الإنسانى كله - الشائع والمعتاد فى العصور القديمة - كافياً ، إذ أكد « ڤيدمان » ؛ على عكس « شترواس » «وتورنى» أن فناء الآلهه المصرية لم يكن مفيداً لأوزيريس ، وبذلك واجهت هذه الآلهة القضية بتفكير واسع الأفق . وقد تبعه فى ذلك « جيرادوس ڤان در ليوف » « لكل شئ نهاية بما فى ذلك الإله فبقدر ما هو يموت ، فله أبدية أيضا بقدر ما هو يولد من جديد »[٢٩] .

وللوجود الإلهى أو غير الإلهى - حسبما يرى « ڤان در ليوف » - حد لايمكن تغييره ، وهو أنه ليس نهائيا ، ولكن يمكن تجاوزه بالعودة للحياة . وسنناقش فيما يلى ما إذا كانت وجهة النظر المصرية عن طبيعة الوجود صحيحة أم أننا ، على الأقل ، نقابل فى الإيمان بالأخرويات كالبعث والحساب حداً لايمكن تجاوزه - أى أفقاً نهائيا محددا للوجود . لكن قضيتنا العاجلة هى ما إذا كانت هذه القابلية للفناء تطبق فعلا من حيث المبدأ على كل الآلهة المصرية كما هو ظاهر - ونقول « من حيث المبدأ » لأنه لايمكننا أن نتوقع وجود دليل لموت كل واحد من هذه المعبودات المتعددة .

إن الميتة الفظيعة لأوزويريس على يد ست معروفة جيداً بحيث يمكننا عدم ذكرها بالتفصيل . إلا أن الإشارات المتكررة إليها من خصائص التحفظ الذى يعلن به المصريون رسميا وفاة آلهتهم . فتتكلم النصوص عن المقبرة وعودة أوزيريس للحياة ، وكلاهما موصوف بالصورة، وهناك تلميحات « لما فعله » عدوه به ، مثل ذكر « تعبه أو إجهاده المميت » ، ونواح أختيه إيزيس ونفتيس ؛ لكن النصوص المصرية خلال العصور الفرعونية لم تقل أبداً إن أوزيريس قد مات .

وفى الاحتفال بذكرى القصة الأسطورية لأوزيريس فى المعبد بأبيدوس تظل هذه الجزئية - وهى الموت المريع للإله - غير مذكورة . ونجد هذا التحاشى ، مراراً وتكراراً فى عبارات واضحة لذكر موت إله - أيا كان هذا الإله - لأن النصوص ، وتزيد عنها الصور والتماثيل ، كانت لابد أن تثبت هذا الحدث وتخلده . كما أنه لم يكن وارداً أو متصوراً فى وجهة النظر المصرية أن يمثل تصويرياً موت أوزيريس وتقطيع أوصاله على يد ست ومن ثم يعطى واقعاً أكثر من حقيقته . ولذلك سنكتفى بالتلميحات الواضحة بما فيه الكفاية. ويخبرنا « پلوتارخ » فى أسطورة « إيزيس وأوزيريس » ، المتحررة من التحفظ المصرى ، عن التفصيل المثير والملطخ بالدم للقصة(٣٠) وكان ديودور قبله بقرن من الزمان قد ذكر دفن إيزيس (جـ١ ؛ ٢٢) .

شيخوخة الإله :

ومنذ الأسرة التاسعة عشرة وما بعدها نجد « هرم » و (« شيخوخة ») الإله فى المساء بعد رحلته الطويلة المجهدة خلال النهار جزءاً من صيغة شائعة تجرى فيها المقارنة بين « الرجل المسن » فى المساء « والطفل » المولود حديثا فى الصباح(٣١) . وفى نفس الوقت - فى أواخر الدولة الحديثة - لم يتخوف المصريون من تجسيد هذه الفكرة الرئيسة فى المناظر ، وأن يصوروا إله الشمس بالنقوش البارزة والرسوم الملونة « عجوزاً متعباً » يستند بثقله على عصاه ، سواء فى قرص الشمس أو فى قاربه(٣٢) . وتختلف هذه الصورة بحدة عن الصور التى تبين الظهور المسائى أو الليلى لإله الشمس كرجل منتصب القامة وله رأس كبش .

وبصرف النظر عن هذه الشيخوخة اليومية يكبر إله الشمس ويهرم بشكل قاطع بدرجة أكبر خلال الزمن ، تلك العملية الموصوفة بعبارات عنيفة إلى حد ما فى أسطورتين مصريتين منهما : « كتاب البقرة المقدسة » الذى اكتسب اعترافاً خلال عصر العمارنة(٣٣) وهو يصف إله الشمس المجهد العجوز الذى تستثير حالته بشرا أشراراً للثورة بأن « شخصه (أى إله الشمس رع) قد بلغ الشيخوخة ، عظامه من فضة وبشرته من ذهب ، وشعره لازورد حقيقى » . وهو تصوير لهيئة إله من مواد ثمينه ، ولكنه فى نفس الوقت استعارة مجازية لطيفة عن شيخوخة الإله . إن بلوغ الخالق سن الشيخوخة يهدد نظام العالم ويترك الطريق مفتوحاً للقوى المعادية للإيذاء وإحداث الاضطراب والانهيار . وقد حلت الأسطورة تلك المشكلة التى فرضها هذا التهديد ، إذ تخرج العين الشمسية الملتهبة ، والتى ينظر إليها كإلهة ، لتحمى النظام المقدس من أعدائه ، ولكنها فى النهاية تفقد اتقادها بفضل شراب مسكر ، وينسحب إله الشمس من دوره ، وينصب مكانه إله القمر تحوت كممثل له . وهو ينهض - حتى وهو

يعتزل ـ بإجراء نقل قانونى للسلطة كى يصبح النظام على أساس ، وهو نموذج من السلوك السياسى نادراً ما نجد له مثيلا .

وفى القصة الأسطورية لإيزيس ورع ، التى اتخذتها فى الفصل الثالث دليلا على التسلسل الهرمى بين الأسماء تم وصف حالة الوهن والشيخوخة لإله الشمس فى مبالغة من الرعونة وعدم الاحترام . ولقد سقط اللعاب الذى أساله من فمه المرتعش على الأرض وأعطى إيزيس الماكرة مادة صنعت منها حية مؤذية ، وعن طريق عضتها أجبرت حاكم العالم العجوز على أن يتنازل عن معرفة اسمه السرى جداً . وهنا كما فى كتاب البقرة المقدسة تروى الأسطورة أن الإله قد هرم ، ولعل ذلك يفسر النقص فى النظام الحاضر للأشياء . ومنذ نصوص التوابيت رأى المصريون أن الحاضر يجمع بين الشر والأمل المرتقب فإذا كان أوزيريس قد دفن فإن ابنه حورس تولى زمام حكم العالم من بعده ، واعتبروا أن حورس هو الغد عندما يقوم بدور إله الشمس رع بينما أوزيريس هو «الأمس» (نصوص التوابيت ، ١٩٢,٤ /٢٣ب ـ جـ) .

وفى قائمة تورين الملكية التى تعود إلى الأسرة التاسعة عشرة انتقل الزمن الذى حددته لحكم الملوك الآلهة وقسمته إلى عهود من غموض الأسطورة إلى عالم التاريخ المحدد زمنياً . ففى بداية البردية قبل عهود حكم الملوك الأرضيين تحددت بدقة عهود الآلهة مثل بتاح ، ورع ، وشو ، وجب ، وأوزيريس .... وهكذا . وتنسب البردية لكل منهم فترة من الوقت طويلة ولكنها محددة ، ينتقل بعدها العرش إلى إله أخر[٣٤] .

تأثر الآلهة بالزمن ثم الموت :

ونحن لانعرف ما إذا كان المصريون يعتقدون من البداية أن الآلهة عرضة للتأثر بالزمن وبالتالى للموت ، وأن لوجودها حد معين . ومن الممكن أن يكون ما يجعل هذا

الافتراض محتملاً صورة الملك المقدس هذه وإن كان عرضة للشيخوخة والموت وهما الشيئان المتناظران فى عيونهم . وهذا ما نعرفه من وثيقة تعود إلى نهاية فترة العمارنة (حوالى ١٣٤٠ق.م) وما بعدها . وهناك فكرة متصلة بذلك لايمكن إرجاعها إلى ماقبل الدولة الحديثة تقول بأن الإله تحوت الكاتب ورئيس سجلات الآلهة ومسجل الزمن الذى «يسجل السنين ، والشهور ، والأيام ، والساعات ، والدقائق »[٣٥] قد حدد فترة زمنية ثابتة سواء للناس أو للآلهة[٣٦]. وعلى كل حال ، نجد تعويذة سحرية فى كتاب الطريقين من الدولة الوسطى تتخذ كتهديد باحتمال أن يموت إله الشمس رع[٣٧] ؛ بينما يشار إلى الإله نبرى Nepri فى نصوص التوابيت على أنه الواحد « الذى يعيش بعد موته » (CT II,95e).

ونجد فى كتب الدولة الحديثة عن العالم الآخر أن الموت والميلاد الجديد اليوميين للإله هما حركة دائمة ، وكذلك الوعد بأن جميع الموتى المباركين سيدخلون من خلال الموت إلى حياة جديدة تعيد إليهم شبابهم . ونرى الأمدوات ، وهى النص الدينى الرئيسى فى المقابر الملكية اعتباراً من عهد الملك تحتمس الأول حتى عصر العمارنة ، تصف اللقاء الليلى لإله الشمس مع جسده . حيث يرينا النقش الصغير فى مطلع النص عن ساعات الليل السنة ثلاث مقابر دفنت فيها أعضاء الجعران الشمسى ، تحرسها حيات تنفث النار، وتحيى كلمة الإله الخلاقة الجسدَ المجزأ من رقدة الموت[٣٨]. وفى التسجيل السفلى ، تحيط حية ذات خمسة رءوس « جسد خبرى » الذى هو فى نفس الوقت جسد أوزيريس[٣٩] . وكما هو الحال مع كل ما هو متوفى يصبح إله الشمس الذى يغيب فى العالم الآخر « كأوزيريس» يباشر وظيفة وطبيعة وهيئة الإله الذى كان موته متعلقاً بالطراز البدائى . وينال رع مثل الموتى من البشر فى العالم الآخر صفة « التبجيل » (ايماخ jm3h)[٤٠] .

وبصرف النظر عن مقابر الجسد الشمسى ترينا الأمدوات مقابر معبودات أخرى كثيرة خاصة فى ساعات الليل السابعة والثامنة . وفى العصر المتأخر أصبحت مقابر الآلهة توصف ويرد ذكرها فى النصوص وكأنها على الأرض . ففى طيبة نجد أيضا مقابر للآلهة الأولية الثمانية (٤١) ، الذين لم يكونوا مخلوقين ، والذين لابد أن يعودوا إلى عالم الخلود قبل الخلق ، ولكنهم يقعوا ضحية الامتداد الدائم لفكرة الفناء التى تحيط بكل المعبودات . ومن أشهر المقابر الإلهية مقبرة أوزيريس فى فيله(٤٢) ، ودندرة(٤٣) ، وأبيدوس(٤٤) (من بين أماكن أخرى كثيرة) . ويتحدث أيضا نص عثر عليه فى الإقليم الثامن عشر بمصر العليا عن مدينة كاملة لمقابر الآلهة(٤٥) ولقد عرفنا كذلك مواقع المقابر الإلهية فى كل من إدفو والأشمونين(٤٦) .

وتقوّى مثل هذه الحقائق الانطباع الظاهرى عن التعلق المصرى بالموت . وتقول كلمات « لتوماس مان » إن مصر تبدو وكأنها البلد الذى تقول له « موتاك آلهة ، وآلهتك موتى»(٤٧) . وكانت كلمة « آلهة» منذ زمن قديم شائعة بمعنى سكان العالم الآخر . وابتداءً من الأسرة الحادية عشرة سميت مدينة الموتى بأنها المكان الذى تكون به الآلهة(٤٨) . ويقرر الفصل السابع عشر من كتاب الموتى أن كل إله يجب أن ينزل إلى الغرب ، حيث مملكة الموتى، تحت طلب رع - المتوفى هـــو الآخـر- (Urk.V,14) . وتبين لنا نصوص الدولة الحديثة ، التى تضع الآلهة والبشر على قدم المساواة بتقريرها ضرورة نزولهم إلى مملكة أوزيريس(٤٩) أن « الآلهة » فى مثل هذه العبارات ليسوا الموتى المقدسين على وجه التحديد . ويشير الفصل (١٥٤) من كتاب الموتى إلى أن مصير الموت هو « تحلل » («عطب ») و« اختفاء » ينتظر « كل إله ، وكل إلهة، وكل الحيوانات وكل الحشرات(٥٠) » وهناك عبارة مشابهة فى بداية كتاب البوابات تقول إن إله الشمس « قد خص (البشر) بالمكان الخفى الذى يلجأ إليه

الإنسان والآلهة وكل الحيوانات وكل الحشرات التى خلقها هذا الإله العظيم . (Bpf,1-2) وكذلك نجد فى كتاب الموتى الفصل السابع عشر أن خالق العالم لايعتبر مسئولاً عن جميع الكائنات الحية فقط بل وعن نهايتها أيضا ، دون أن يكون هو ذاته خالداً، ويحوى كتاب البوابات على وجه الخصوص صوراً مثيرة للإعجاب، لإقامته الليلية المؤقته فى عالم الموتى .

ست من الآلهه الخالدة :

ولكن ، هل يوجد استثناء لهذه القاعدة العامة ، وهل توجد آلهة ما خالدة؟ لقد أعلن « هانز بونيت » Bonnet أن ست ـ قاتل أوزيريس ـ كان خالداً(٥١) . ويورد تأييدا لذلك فى فقرة من نصوص الأهرام يرغب فيها الملك أن يهرب من يوم موته كما فعل ست حيث يقول : « لقد تجنب الملك يوم موته كتجنب ست ليوم موته ؛ وقد تجنب الملك أنصاف شهور موته كتجنب ست لأنصاف شهور موته ، وقد تجنب الملك سنة موته كتجنب ست لسنة موته » (نصوص الأهرام ، فقرة ١٤٥٣) .

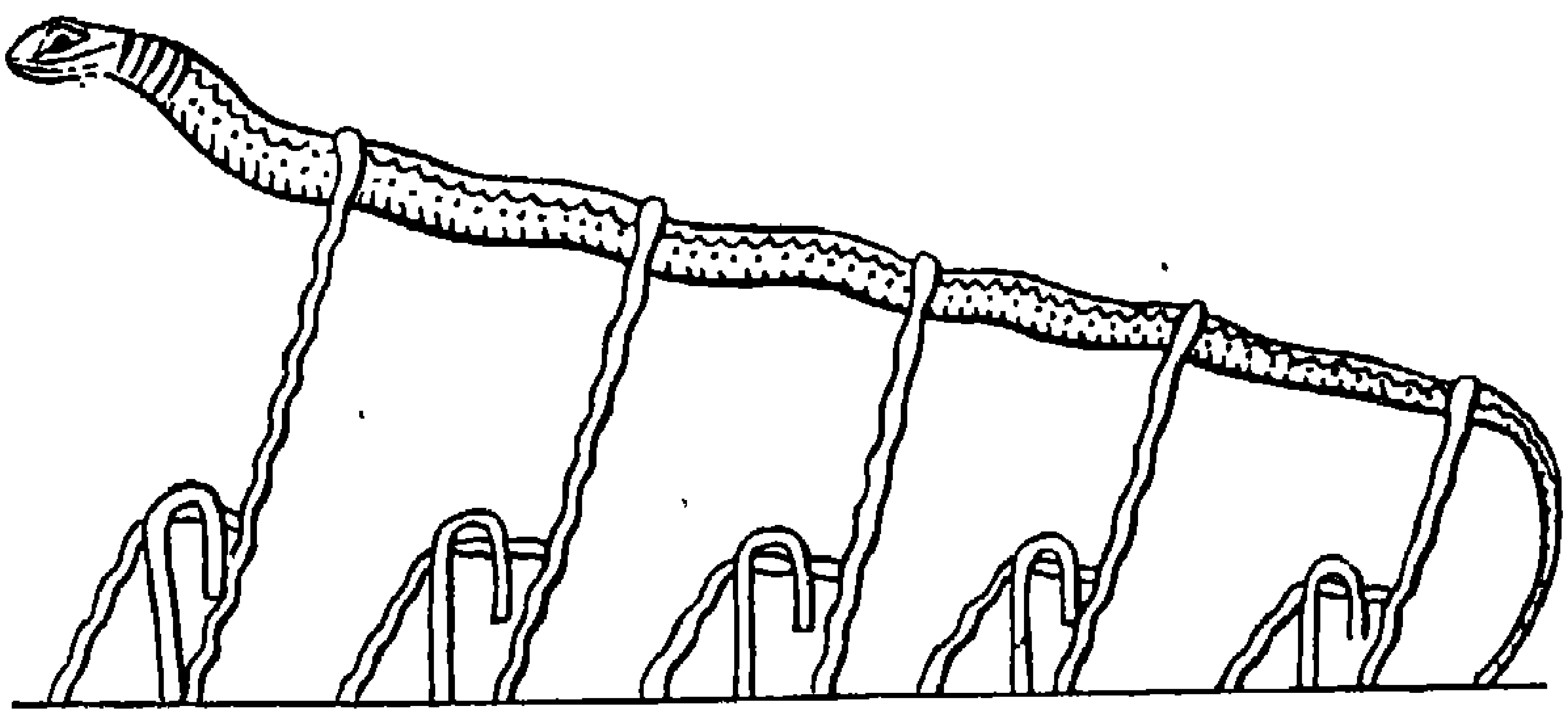
وقد أرجع « بونيت » هذا المثال الذى لالبس فيه إلى نبوءة الآلهة إلى الملكة حتشبسوت بأنها بالإضافة إلى « مشاركة حورس » ستتلقى « سنوات ست » التى كانت فترة طويلة من الزمن(٥٢) . . وفى النهاية ذكر عدم قابلية التغلب على ست ، الذى يخدمه مع طبيعته العنيفة كقوة قاهرة تستخدم ضد السحرة الذين يرغبون فى تحقيق أهداف غير مشروعة(٥٣) ..

وفى النهاية ، يمكن أن تتخذ فقرات من نصوص الأهرام حقاً كدليل فى بحث عن الخلود أو الأبدية . ومن ناحية أخرى تعتبر « سنوات ست » عهداً مليئاً بالقوة والازدهار ، والتى قد تستمر « ملايين السنين » ولكنها حسب التحليل المتأخر محكومة

بالزمن . كما قرر ذلك « ڤستندورف »[٥٤] . . وقد أشار « هيرمان تى ڤيلد » إلى بعض صور للإله ست فى هيئة محنطة[٥٥] ، يؤرخ لكثير منها بالأسرة التاسعة عشرة وما بعدها تبين أنه حتى هذا الإله الشرس يقاسم كل الكائنات الحية فناءها . ونتيجة طبيعية لذلك ، نجد له بداية بالرغم من أن ميلاده غير منتظم وينشر طبيعته فى فجره الكاذب (قبيل الشروق) الذى تشارك فيه الكائنات وغير الكائنات : فقد انطلق بعنف من رحم أمه ناشراً الفوضى منذ يوم مولده[٥٦] . .

أبوفيس والبداية والنهايه :

ويعيش ست صاحب مملكة الصحراء ومناطق التخوم الأخرى على الحدود بين عالم الزوال والأبدية . وتفصل هذه الحدود نفسها بين النظام وحالة الفوضى الكاملة ، والموجودات من غير الكائنات الحالية . ولايتمتع أبو فيس العدو الأبدى للآلهة (شكل ١٧) بالصفات الضرورية للاندماج مع الكائنات[٥٧] . ، وليس له بدء أو نهاية . ولانجد إلا المعبد المتأخر فى مصر ـ معبد إسنا ـ الذى يحتوى على أصل نشأة أبوفيس



شكل (١٧) : أبوفيس ، مقيداً .

وتفسيره من حيث أصل الكلمة وتاريخها أنه « الواحد الذى كان بصاقا » نتج من لعاب الإلهة نيت فى أبوفيس « المياة الأزلية »[٥٨] ، ويبدو أن وجوده ، فى الأزمنة الغابرة لم يعرف له بداية أو نهاية .فقد كان موجوداً فعلا عند خلق العالم ، ولابد أنه هُزِم للمرة الأولى على يد الإله الخالق وطُرِد من عالم الوجود المنظم.[٥٩] ومنذ ذلك الحين وهو مستمر فى معارضة إله الشمس فى طريقه ، وتهديد الموتى فى العالم الآخر ؛ ولذا يلزم طرده من المركب الشمسى كل يوم وكل ليله بوساطة القوى السحرية؛ فيتم حرقه « وتدميره » ـ ولذلك يسمى حقاً « الواحد المدمَّر» (BPf346) ولكنه يعود دائماً . ولايمكن تمييز وجوده كما يظهر بصورة مثيرة فى أحد مناظر كتاب البوابات حيث نراه كالعادة فى شكل ثعبان تبرز من بين طياته اثنتا عشرة رأسا بشرية. ويقول النص المصاحب لهذا المنظر إن هذه هى رءوس الأشخاص الذين ابتلعهم (BPf210-15) . وعندما يمر إله الشمس أمامه ينقلب الموقف بأمره : فتخرج الرءوس من طيات الثعبان و «تلتهم» جسمه لكى « يهلك » ويصبح أبوفيس « محطما » . ولكن بمجرد أن يعبر إله الشمس « تدخل الرءوس إلى طياتها مرة أخرى » ـ تلك التى كانت «ملتهمة» تماما منذ لحظات . إن جسد العدو الثعبان غير قابل للتلف ، ولكن فى لحظة فقط يمكن أن يقاوم تهديده. وفى الحقيقة ، يكون إله الشمس والآلهة الأخرى هناك طول الوقت ، ولكن بطريقة مختلفة فى التبادل بين الموت والبعث؛ وليس فى الخلود غير المتغير الذى هو من نصيب أبوفيس كمصدر لفوضى الكون .

وتتوفى الآلهة ، مثل البشر ، ولكنها لاتبقى ميته . و الوجود ليس أبديه ثابته بل فى تجدد مستمر . ومنذ زمن قديم ، نجد أن « الموتى » هم فقط المحكوم عليهم بالحساب بعد الموت[٦٠] ، فحالة الموت ليست هى حالة عدم الوجود. وقد

أكـد « سيجفريد مورينز » أنه «بالنسبة للمصريين فإن التجدد الجسدى كان جزءا من البقاء»(٦١) . والموتى الطيبون والآلهة يعاد إليهم شبابهم فى الموت ، وتنفخ الروح فيهم من جديد من ينابيع وجودهم .

الموت وعودة الروح والشباب للبشر والآلهة :

وتوضح فقرات كثيرة من النصوص وبعض المناظر من الدولة الحديثة وما بعدها أن المصريين يرون منذ زمن بعيد جداً أن عودة الروح واستعادة الشباب هى المعنى الحقيقى للموت(٦٢) . « فأنت تنام لأنك سوف تستيقظ، وتموت لأنك سوف تحيا ». هكذا صاغت نصوص الأهرام الأمل فى إيجاز قديم (Pyr.§1975 b) ويصبح المتوفى فى هذه المجموعة من التعاويذ المبكرة من نصوص الأهرام « طفلا حديث الولادة ، صغيراً ، يضع أصبعه فى فمه ». (Pyr.§665 a). والمتوفى - فى نصوص التوابيت، هو « إله معاد إليه شبابه ، والذى يحمله الغرب الأمين المثالى (أى مملكة الموتى) (CT I,88b) «ويجدد الحياة بعد الموت ، مثل أتوم ، يوميا » . (V,291k)وبتوفيره التجهيزات الجنازية لموظفيه الكبار يمكّنهم الملك من « تجديد شباب » أنفسهم «كأفراد (موتى) مبجلين » ، « أنشودة الملك سنوسرت الثالث (Sesostris III)(٦٣) . بينما كان سنوهى العجوز الضعيف يأمل فى أن يكون جسده « مستعيداً شبابه » خلال « رحيله » إلى العالم الآخر(٦٤)

وفى بداية الدولة الحديثة قدم نص الأمدوات هذه الفكرة القديمة والمشهورة فى صورة جديدة مثيرة (٦٥) . ففى الساعة الأخيرة من الليل يدخل إله الشمس وصحابته التى لاتعد ولاتحصى من الآلهة والموتى الطيبين فى جسم ثعبان ضخم طوله ١٣٠٠ ذراع وهم مابين «واحد عجوز » ، و «رجل مسن» ، «وواهن من الكبر» ، و« رجل أشيب الشعر » ثم يتركوه وهم « أطفال صغار » . ويسمى الثعبان الذى يسيرون بداخله

من الذيل إلى الفم « محيط العالم[٦٦]؛ أى الحد المطوق للعالم والفاصل بين الحياة الدنيا وغير الحياة الدنيا، أى الموجود وغير الموجود . وتستحيل عودة الحياة فى العالم المنظم المحدد ـ ولكن يحدث ذلك فقط إذا أصبح القديم والبالى مغموراً فى المناطق التى لاحدود لها والتى تحيط بالخلق فى القوى المغرِقه فى المحيط البدائى فوق نون . وترينا الصورة النهائية فى كتاب البوابات أن إله الشمس يشرق من نون فى مركبة كل صباح . فتتجدد حياة أولئك النيام فى نون ، ويصيح الموتى ، كما ورد فى أنشودة من عصر الرعامسة إلى إله الشمس بأنهم أيضا تجدد شبابهم عن طريق دخولهم فى نون ، « فانسلخوا » من وجودهم السابق ، «ولبسوا» غيره[٦٧] كما يغير الثعبان جلده . ولا نندهش عندما نرى ذلك العنصر المحيط ومجدد الشباب ثعبانا فى الأمدوات . ولكن هذه العملية السرية الغامضة موصوفة فى صور كثيرة ليست مانعة من التبادل : إذ يمكن لرحلة الشمس المجددة للحياة خلال الليل أن تتم داخل جسم إلهة السماء[٦٨] أو فى جسم تمساح ضخم[٦٩] وتصف نصوص كثيرة[٧٠] « استيقاظ » الآلهة والأشياء المقدسة فى الصباح، حيث يبزغ العالم بأكمله مجدداً شبابه من التشوش الكامل لليل .

وبالمفهوم الدنيوى أيضا ، نقول إن عودة الروح للجسد ممكنة فقط خارج عالم المخلوقات المنظم . ولكى يتجدد الشباب لابد أن نقلب سير الزمن ، فنخطو لفترة قصيرة خارج هذا الزمن حتى نرى أنفسنا فى بداية العالم الدنيوى عند خلقه أو حتى فى العالم قبل الخليقة حيث لايُعرَف الزمن . ويعتبر الميلاد للمرة الثانية فى الصباح تجديدا للخلق ، ويتم بمساعدة الآلهة الأوليه ، التى تبعث الشمس بقوة من غمرتها فى « أول فرصة » عند بدء الخلق[٧١] ؛ ويمكن تسمية شروق الشمس « بأول فرصة » مثل خلق العالم تماما[٧٢] . وقد ورد فى كتاب الكهوف أن إله الشمس يعلن للموتى سكان العالم السفلى عن حضوره فيقول « أنا أدخل فى العالم الذى أتيت منه ، وأستريح لفترة

قصيرة فى محل ميلادى الأول ،[٧٣] . ولذلك يعود إلى عالم ما قبل الخلق الذى أتى منه فى « أول فرصة » ، ويعود إليه دائماً مرة ثانية . وطبقاً لنص متأخر خاص بعملية تطهير القرابين بالماء تعود الآلهة المسنة إلى أماكن نشأتها ، عالم الخلق الأولى « حيث عاشوا ، وكانوا صغارا ثم أصبحوا شباباً ،[٧٤] .

إن فكرة ضرورة تجدد حياة الآلهة كل يوم لم تُهَجر حتى فى العمارنة ؛ فآتون ، الإله الأوحد لأخناتون «يولد فى السماء كل يوم من جديد»[٧٥] ، وهكذا يجرب نفس دورة الموت والميلاد الجديد كالآلهة التقليديه . ونرى من وجهة النظر هذه التى يُعتبَر ، طبقا لها ؛ استعادة الشباب والتجدد ممكناً فقط من خلال الموت أن قابلية الآلهة المصرية للموت أقل إثارة للدهشة . فهو يمكّنهم من أن يصبحوا شباباً مرة بعد مرة ، وأن يهربوا من التحلل الذى هو نتيجة حتمية للزمن . وكان بادياً أن آلهة مصر ، بالرغم من أنها عرضة للموت ، وكما يقول بلوتارخ « ليست خالدة»[٧٦] فقد كانت خالدة ـ حسب التحليل الحديث – ودائمة النمو خلال تجددها الدورى : ويسمَّى إله الشمس ذاتُه « الواحد الذى يستعيد شبابه كل يوم دون أن يصل إلى نهايته ،[٧٧] ولابد إذن أن تكون الصعوبة التى نعانيها فى تصور وفهم الآلهة الفانية قد زالت ؛ ولكن الحل ليس بهذه السهوله لوجود فقرات فى نصوص من أزمنة مختلفة تتحدث عن انتهاء محدد بدقة ونهائى لمدة حياة الآلهة ، كنوع من « فجر الآلهة» والتى تضع حدا لتجددها « الأبدى» .

ويجب ألا نتوقع أن يدعم هذا الانتقال للآلهة فى نهاية الوقت بالوثائق الكافية . فالمصريون لم يكونوا مستسلمين للعبارات المتعلقة بالبعث والحساب والتى تضع علامة استفهام أمام النظام الموجود ، فهم أنفسهم لم يكونوا « فى النظام » وتجنبوا الأمر على نحو أفضل ؛ وإلاّ عادت مرة أخرى حالة التشوش الكامل التى تم التخلص منها

بنجاح . ويمكننا لذلك أن نفترض أن إمكانية وجود وقت بدون آلهة كان له تبريره القوى جدا فى وعى المصريين أكثر مما يمكن أن تبديه الإشارات القليلة الواضحة .

وقد وجدت للمرة الأولى فى نصوص المعابد اليونانية الرومانية (Wb.v,586,4) عبارة مثل « إم چرو نثرو ، m d̲rw nt̲rw » أى « فى مملكة الآلهة» ، بمعنى « أن الآلهة موجودة هناك » ، والاّ يكون الإيمان بالأخرويات فى الأعم الأغلب ميدان « الرقيات السحرية » .

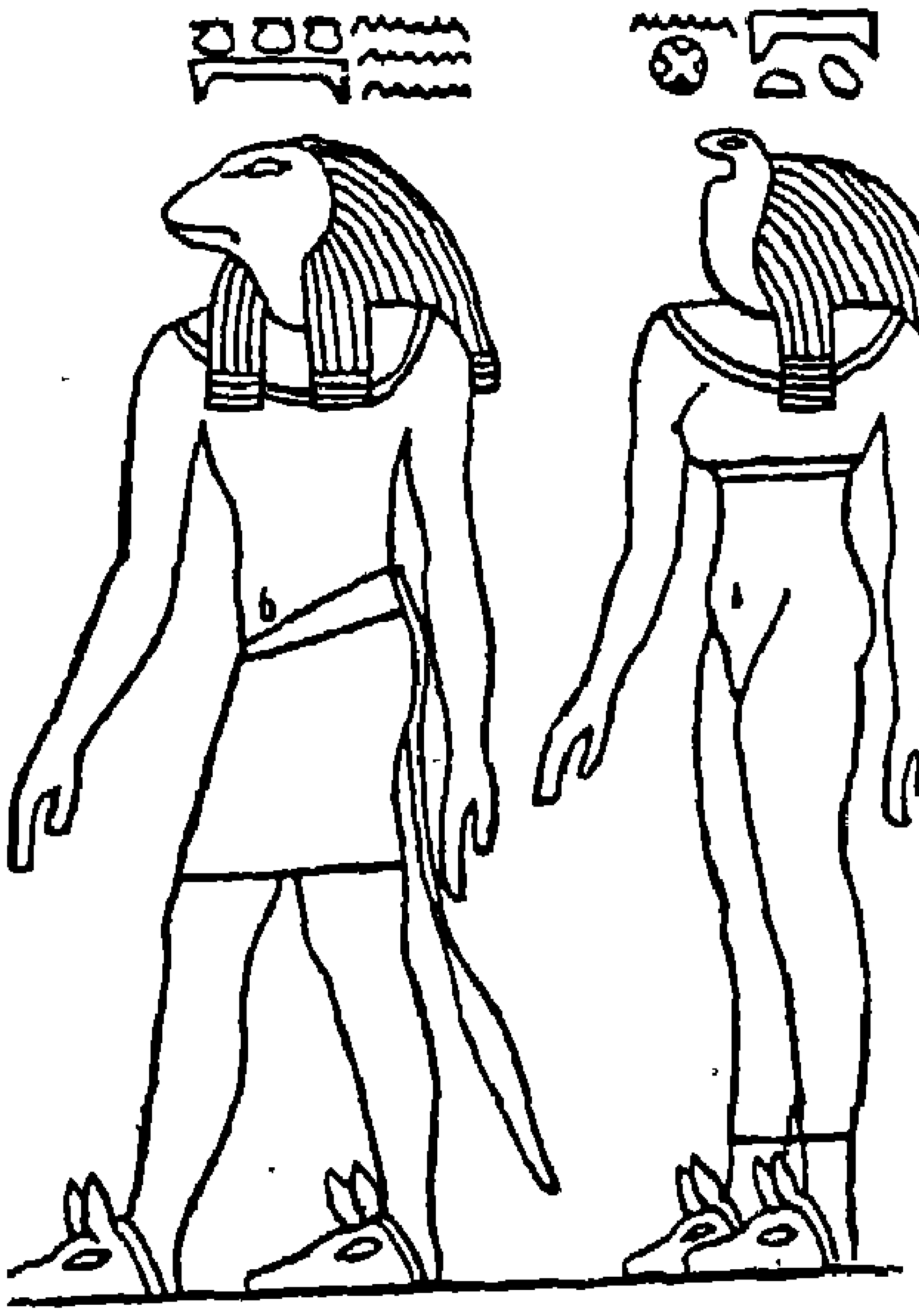
إن نصوص التوابيت ، التى ذكرت منها منذ قليل إحدى تعاويذها السحرية التى تفرض الموت على إله الشمس تتضمن أيضا تعويذة مشهورة فى كتاب الطريقين الذى يحتوى على أول عبارة واضحة عن نهاية الزمن كله (التعويذة رقم ١١٣٠) ، وفيها يتحدث « رب الجميع » المجهول المصدر ، والمقصود به آتوم إلى طاقم البحارة فى المركب الشمسى فيقول : « لقد خلقت ملايين السنين ، إلى حد ما بينى وبين ذلك الكسير القلب ، ابن جب Geb (يعنى أوزيريس) ، وبعد ذلك سأسكن معه فى مكان واحد ، وستصبح الروابى مدناً ، والمدن روابيا . وستدمر ضياع ضياعاً » ، (CT VII,467e- 468b). وبعد ملايين السنين من الخلقية المختلفة عن بعضها سيعود الأذى المتعمد السابق للخليقة ، وسيظل فقط الإله الأولى (آتوم) وأوزيريس « فى مكان واحد» – لن ينفصلا بعد ذلك فى المكان أو الزمان .

العودة إلى العالم الأولى :

ويصف الفصل ١٧٥ من كتاب الموتى المتأخر هذه الحالة السيئة النهائية للأمور بشكل أوضح فيقول : « هذه الأرض ستعود إلى المياه الأولية (نون) ، إلى (الفيضان) اللانهائى كما هو فى حالته الأولى . وسأبقى مع أوزيريس بعد أن حولت نفسى إلى

حية أخرى لايعرفها البشر ولاتراها الآلهة »[٧٨] . وعند انتهاء العالم لن تكون هناك آلهة أو بشر ، كما يوضحه نص بطلمى مشابه فى معبد أوبت Opet بالكرنك والذى يحدده عالم الآثار الألمانى « ايرهارد أوتّو » بقوله : « لايوجد إله ، ولاتوجد إلهة ، إلاسيحول نفسه / أو نفسها إلى حية مرة أخرى »[٧٩] .

أو كما صاغها «أوتو» صياغة جديدة : « إن هذا الإله الأولى المتحول سيكون وحيداً ، ولن يكون لديه شهود على وجوده بعد »[٨٠] ويستطيع هو وأوزيريس وحدهما أن يعودا إلى الهيئة الثابتة الأصلية للحياة ؛ أى فى نفس الشكل ـ أو بالأحرى عدم الهيئة ـ التى يمتلكها العدو الأبدى للآلهة ، أبوفيس كقدرة على العالم الهيولى الأولى (حالة التشوش الكامل) . ونراه أيضا فى الأوروبورس Ouroboros ، الحية التى تأكل ذيلها (شكل ١٨) بوصفها عدم الوجود المتجدد المحيط بالعالم . فتبقى الحية ، ولكن العالم الذى تطوقه يهبط بعيدا فى المياه الأولية ويختفى مع الآلهة وجميع الكائنات الحية ، وتعود الأشياء إلى حالتها قبل الخلق .



الإله «نون» والإلهة «نونت» .

(شكل ١٨) إله الشمس كطفل داخل الأوروبورس

ونجد فى النصوص السحرية عدداً من الإشارات الضمنية إلى توقف عملية الخلق والعودة إلى العالم الهيولى الأولى . ففى محاولة أخيرة ، يهدد السحره بالتسبب فى نهاية العالم ، أملاً منهم بلا شك فى أنهم لن يضطروا إلى تنفيذ تهديداتهم ، ويقدمون فى العملية تصويرا تشخيصيا للموت يوازى طور الذرّة (النواة) :

إذا فتح الواحد الذى فى الماء (التمساح) فمه

وإذا أهتز بذراعيه الاثنين سأجعل الأرض تغرق فى الماء الأولى

وسيصبح الجنوب هو الشمال

وتنقلب الأرض بالكامل[٨١] .

ومن الممكن أن توجد فترة آلهة ، ليس فقط عند انتهاء العالم ، ولكن أيضا فى فترة خلو العرش (لوفاة الملك) . وطبقا لما ترويه الملكة حتشبسوت ، فان الهكسوس البغيضين قد حكموا « دون رع » ، لذلك فهم غير شرعيين[٨٢] ؛ ورأى توت عنخ آمون الزمن قبل ارتقائه (العرش) كما لو أن الآلهة والإلهات فى مصر قد ظلوا متحفظين ، لايبدون اهتماما أو عطفاً ، ولم يستجيبوا لأية صلاة ، و « حطموا كل ماكان مخلوقا » (Urk.IV,2027,15-20) وتتحدث لوحة إسرائيل لمرنبتاح عن كيف أن إله الشمس « عاد إلى مصر » بعد التغلب على فظائع الغزو الليبى[٨٣] . وهذا ، على أية حال ، حضور مؤقت للآلهة من هذا العالم الذى انتصر بتولى ملك جديد ؛ ويمكن مقارنة ذلك فقط بأساليب التعبير المستعملة « بفجر الآلهة » فى نهاية كل عصر .

لقد أصبح واضحاً أن الآلهة المصرية فى الحقيقة ، وكما يؤكد « بلوتارخ » بالحجة « ليست غير مولودة ولاغير خالدة »[٨٤]. فهى تبدأ فى موعد ، تولد أو تُخلق ، وتكون عرضة لتغير مستمر ، وتكبر ، وتموت ، وفى النهاية ، تختفى ثانية فى أعماق حالة التشوش (الهيولى) البدائية للعالم . ونجد أن طبيعة الآلهة المصرية التى درسنا حالات قصورها المؤقت منذ قليل هى محدودة أيضا من نواح أخرى .

حدود القدرة الإلهية وفعاليتها :

قليل من الآلهة المصرية فقط لها مقدار من القوة خارج المنطقة المحددة لها جغرافيا بدقة . فقد كانوا فى الأعم الأغلب « مسئولين » فقط عن مدينة أو مقاطعة أو منطقة من العالم ، وتتناقص فعاليتها بمقدار بعدها عن مراكز عبادتها . ونتيجة لذلك

كان المسافرون يصلّون لمعبودات المناطق التى يقضون فيها كل الوقت(٨٥) ، ولذا ، على سبيل المثال ، وضع قادة البعثات أنفسهم تحت حماية المعبودات المسئولة عن دروب الصحراء والمناجم والمحاجر التى يستغلونها ؛ أما آلهة مدنهم الأصلية فكان من الممكن أن تساعدهم قليلا وعلى بعد كبير منها . وهذا هو السبب فى اكتساب الآلهة النوبية والآسيوية والليبية مثل هذا الاهتمام من المصريين الذين عبروا حدود بلادهم . فعبد فراعنة الدولة الوسطى والحديثة المعبودات التى كانت لها سلطة فى أقاليم الامبراطورية النوبية أو الآسيوية ، مثل ددون Dedwen فى النوبة ، والذى لم تكن له أهمية تذكر شمال أسوان(٨٦) . ويمكن أن تثور الشكوك حول أى الآلهة كان مسئولا عن منطقة معينة أو مجال عمل ما ، وكان الناس فى أوقات كثيرة يلجأون غالبا إلى استخدام أشهر تعبير شائع عن الإله وهو « نثر » كما فى مثال قصة سنوهى فى آسيا .

الآلهة وتجاوز الزمان والمكان :

وقد مكنت التماثيل القابلة للحمل أو النقل الآلهة أن تكون ذات تأثير على مسافات بعيدة ، ومثال ذلك ، عندما أرسل الملك توشراتا Tushratta ملك ميتانى Mitanni تمثال عشتار نينوى Ishtar of Niniveh إلى أمنحتب الثالث المريض Amenophis III. ونادراً ما تستطيع تماثيل الآلهة المصرية الذهاب إلى مثل هذه الرحلات الطويلة . والحالة الوحيدة المشهود بصحتها هى حالة تمثال آمون الذى أخذه إلى جبيل Byblos حوالى ١٠٧٠ ق.م ونأمون Wenamun من كبار رجال الدولة الطيبى(٨٧) . وعلى كل حال ، استطاعت بعض تماثيل الآلهة أن تسافر لمسافة معينة فى مواكب الاحتفالات ، وتسجل الوثائق جيداً « زيارات» متبادلة من الآلهة لبعضها(٨٨) .

أحرز إله الشمس ، فى الدولة الحديثة عندما كانت مصر قوة عالمية عظمى ظهورا عالميا أكبر ، تعدى حدوده المكانية الضيقة السابقة . فقد ضمت الشعوب الأجنبية إلى مجال نفوذ الإله المصرى الخالق : فهم مثل كل العالم ، خلقهم ويحفظهم أحياء . ويصف أخناتون فى ترتيله العظيم لآتون كيف فصل بين لغاتهم ، وميز خصائصهم ، واهتم برزقهم(٨٩). وفى كتاب البوابات الذى وضع فى نهاية عصر العمارنة ، تظل هذه الأفكار « العالمية» غير المحلية ذات أثر. وكل البشرية « بأجناسها » الأربعة : « الجنس البشرى » (أى المصريون) ، والآسيويون ، والنوبيون، والليبيون ، تتمثل فى العالم السفلى (العالم الآخر) . يحييهم حورس بشكل جماعى بصفتهم « قطيع رع » ويعدهم بوجود مبارك فيما بعد الحياة(٩٠). فالخالق هنا راع ، يعتنى بكل ما للبشرية بوصفها « قطيع » (أو « رعية ») له(٩١) . لكن من المنطقى أن تمتد قوته بعيدا فيما وراء مصر لدرجة أنه سارع فى معركة قادش بسوريا إلى مساعدة رمسيس الثانى أثناء الهجوم عليه بشدة وجلب النصر حيث يقول :

أنا أصلى فى أطراف الأراضى الأجنبية

ويدوّى صوتى فى هليوبوليس الجنوبية (= طيبة) .

فوجدت آمون قد حضر عندما شكوت إليه

أعطانى يده ، وابتهجت ابتهاجاً عظيماً (٩٢) .

وهنا إيحاء بالتغلب على الزمان والمكان ، وبأن المعبود قد أصبح فوق الوجود المادى . ويشير دليل آخر من أواخر الدولة الحديثة إلى نفس الاتجاه : « يسمع آمون صلاة ذلك الذى يناديه ، وفى لحظة (' t) يأتى من بعيد إلى ذلك الذى يصرخ إليه »(٩٣) ويقال عن نفس الإله « كل يوم هو لحظة بالنسبة لك ، ويفنى عندما تغرب

(مثل الشمس) »[٩٤] .

وقد فسّر « سيجفريد مورينز » هذه الفقرات الثلاث كدليل على السمو وتجاوز الوجود المادى « بالمفهوم التقليدى العام . . . للسعى إلى . . . تجاوز الزمان والمكان »[٩٥] .

ولكننا نعتقد أنهم لم يشهدوا على أكثر من إثبات النسبية بين المكان والزمان : فالآلهة كانت تفكر ، وتتصرف على مدى أكبر ، فحكمهم قبل بداية التاريخ والذى كان طوله المحدد بالسنين نجده مسجلاً فى قائمة تورين لأسماء الملوك ، وعند مانيتون[٩٦] ، كان (حكمهم) أطول بكثير من حكم أى ملك تاريخى ، ولكنها فترة حياة محدودة ، يمكن قياسها . ويقاس الزمن فى العالم الآخر بميزان مختلف لدرجة أن قضاة الموتى « ينظرون إلى فترة الحياة على أنها ساعة »[٩٧] ولكن دون تجاوز درجات الزمان والمكان . ويبين كتاب البوابات بصورة واضحة كيف أن الكائنات فى العالم الثانى يخصص لها عمر (عحعو ʿh w) من مخزن لا ينضب ، يتخيلونه على هيئة حية (BPf 181 - 85) .

وسنناقش رأى « مورينز » فى « سمو » الآلهة المصرية بتفصيل أكثر فى جزء متأخر من هذا الفصل . ويهمنا الآن فقط إثبات عدم وجود تجاوز « حقيقى » للزمان والمكان فى الفكر المصرى ؛ وسنورد دليلين إضافيين فقط يتعلق أحدهما بهذا العالم ، ويتعلق الثانى بالعالم الآخر . ويقول نص عن نظام الكون من الدولة الحديثة قريب جداً فى زمنه من قصيدة معركة قادش لرمسيس الثانى : « تقع المنطقة النائية من السماء فى ظلام تام . وحدودها (چر dr) إلى الجنوب ، والشمال ، والشرق ، والغرب غير معروفة . وهذه (الجهات الأصلية) محددة فى المياه الأولية بصفتها (جهات كئيبة) . . . لا تعرف أرضها . . . الآلهةُ والأرواح . ولا يوجد بها ضوء بالمرة ، (و) تمتد تحت كل مكان . . . »[٩٨] .

وهكذا ، يقع العالم المائى المظلم قبل الخليقة خارج طريق إله الشمس ، ويصوِّر بالمحيط والظلام البدائيين . والجهات الأصلية ملغية فيه (« متعِبة ومضجِرة ») ، لا تعرف أى حدود ولا تستطيع أشعة الشمس اختراقها أو يصل إليها أى إله . فحدود العالم المخلوق ، التى يصفها النص الكوزمولوچى (المتعلق بالكون ونظامه) تحيط بالسماء ، تطوق أيضا العالم السفلى حيث يجب على المذنبين أن يسكنوا عوالم لا يقترب منها إله الشمس أثناء رحلته الليلية ، ولا يضيئها أبداً شعاع من ضوء ، أو يخترقها صوت الإله الخالق . ويعبِّر عن ظلام ما قبل الخلق « بالظلام البدئى » ، وما يحيط به هو بصفة عامة تماما حدود العالم المنظم ، وحدود سلطة الملك (٩٩) . وحتى خالق الكل لا يستطيع عبور هذا الحد النائى ، الذى يسمى دائما فى نصوص التوابيت وما بعدها نب إرچر nb- r - dr (١٠٠) التى نترجمها عـادة « سيد الجميع » ، ولكنها تعنى حرفيا « سيد النهاية » (الحد الأقصى) ، وبذلك يشتمل على فكرة الحدود مثل تلك التى فى العالم السفلى ولا يمكن أن تمر بها كلمته الخلاقة .

الإله قدرته غير مطلقه :

وحتى قوة الآلهة وعلمها ليست بلا حدود ، وبمعنى أدق ، أنه حتى الإله الخالق الأشد قوة ليست « قدرته مطلقة » . وفى قصة إيزيس ورع ، يفشل الإله فى أن يلاحظ ويفهم الخدعة البارعة لإيزيس ، ويظهر أمام الحية التى خلقتها لتشوهه (الفصل ٣ ، حاشية ٩١) ، بل هى نفسها ، الأكبر من كل الآلهة ، وأعظم السحرة (١٠١) لا تعرف أشد أسماء الخالق سرّيه ، رغم أن « الإله يعرف كل إسم » حسبما ورد فى تعاليم مريكارع (١٠٢) . والحدود موجودة دائما ، ولكنها فى عالم الآلهة يُعتقد أنها بعيدة جداً. فالآلهة تعيش بموازين مختلفة ، ولها وجود يتزايد بشكل ضخم ، إلاّ أن له حدودا . وتكثف من قوة حواسها عيون وآذان لا تعد ولا تحصى (١٠٣) ، وتعزز من قدرتها على هزيمة العدو أبوفيس ، المحروم من أجهزة الإحساس والذى لا يستطيع أن يرى أو يسمع (١٠٤) . وفى العصر المتأخر لم يكن للكبش تجسيد الشمس أربع رءوس فقط ، بل

أيضا « ٧٧٧ أذناً » ، وملايين الملايين من العيون ، ومئات الآلاف من القرون « (Urk. VI, 75 ,18 - 21) - وقدرات متزايدة لاحدود لها ، يتعذر قياسها .

التنوع :

تعتبر حدود طبيعة الآلهة من حيث الزمان والمكان ، والقدرة ، والمعرفة ، والتى رأيناها فى عدد من النصوص جزءاً من الظاهرة العامة جدا لتنوعهم . هذه الصفة الأساسية المميزة لكل شىء موجود - هذا التنوع - تشير إلى استحالة أن تكون للآلهة خصائص مطلقة أو وجود مطلق . واذا رجعنا إلى النظرية المصرية فى طبيعة الوجود فى الجزء القادم ستزداد قدرتنا على فهم هذه الظاهرة بشكل أعمق ، ونعرض هنا دليلاً على ذلك بعدد من النصوص المختلفة .

إن العدد الكبير للآلهة هو فى ذاته مظهر لتنوعهم . وجوهر الإله الأولى ، فى بادىء الأمر كان واحداً ، ثم بالخلق والتنوع الذى يوجده ، أصبح متعددا . ونجد فى الدولة الحديثة أن « الواحد ، الذى جعل نفسه ملايين » صفة شائعة للخالق (١٠٥) . وإن « الملايين » - وهى عدد ضخم يتعذر فهمه ولكن له حدوده - هى حقيقة عالم الخلق لكل تلك الموجودات . هذه الفكرة البصيرة باقية ومحفوظة فى نصوص معابد العصر اليونانى الرومانى ، والذى طبقت صيغاً جديدة للوصف القديم لآمون ، فهو « عدد ضخم جداً من الملايين فى اسمه » (Urk . VIII رقم ١٣٨ب) ويمكن أن تسمى مدينته ، طيبة الـ « مشتملة (هن hn) على مليون » بمعنى ، الوعاء لآمون المتنوع بوفرة (١٠٦) . وقد ثبت بوضوح فى معبد إدفو أن « آمون جعل نفسه فى ملايين (الآلهة) ، والمقصود هنا آلهة حقيقية ، وليس مجرد كائنات من نماذج أو مظاهر متنوعة مختلفة (١٠٧) . وفى فيله عندما أعطى كل من آمون وبتاح بصفة منفصلة الصفة القديمة بأنه « هو الذى جعل (نفسه فى [داخل] ملايين »(١٠٨) . وفى نفس المبنى (بيت الولادة) فى مجمع معبد إيزيس نرى مرة ثانية ، كيف تنسب هذه

الخاصية بصفة عامة تماما إلى الإله الخالق ، أياً كان الاسم الذى يحمله . ومن الواضح أن المصريين قد أدركوا ألا تعارض فى المنطق عندما يمثل نفسه آمون مرة ، وبتاح مرة أخرى فى « الملايين » . ولا كانت « وحدة الوجود » ذات أثر هنا ؛ بل الأصح تلك الفكرة النافذة بأن العالم متنوع بالضرورة ومتعدد الأشكال ، ويدين بهذه الحالة للإله الخالق .

الآلهة والاختلاف فى الجنس :

وهناك أيضا ، الاختلاف فى الجنس ، بالإضافة إلى التنوع فى الزمان والمكان والشكل . فالمعبود ، مثل كل الكائنات ، من ذكر وأنثى ، ويقتصر اندماج الجنسين إلى حدٍ بعيد على الإله الأولى ، والواحد ، وبذلك يتميز بالوحدة غير المتغايرة قبل الخلق .

ويكون الخالق خنثوياً (١٠٩) ذكراً وأنثى ، أى « أبا الآباء وأم الأمهات »(١١٠) . وقد نادى أخناتون إلهه آتون بأمى وأبى . وطبقا للتفسير المستنير «لموريس بيليه» (١١١) ، و « ڤولفارت ڤستندورف»(١١٢) نجده صور نفسه بنفس الطريقة عندما يؤدى دوره كممثل للإله الخالق ؛ ودليل ذلك ، تلك التماثيل الضخمة العارية غير المحددة للجنس (الخالية من عضو التناسل) فى الكرنك . وتعتبر عملية الخلق بالضبط هى الظهور (الانبثاق) من الإله الخالق المفرد ذى الجنس المتميز - فى شكله ووظيفته - ، من زوجين مقدسين مختلفين جنسياً هما شو ، وتفنوت اللذين أنجبا بدورهما أزواجاً أخرى من كلا الجنسين ، وهكذا استهلا الإنجاب والنشوء . ولذلك فمن خصائص العالم قبل الخليقة أن « الولادة لم تنشأ » فيه (١١٣) ، وكان على الإله الأقدم أن يظهر للوجود « من نفسه » أو « بذاته » .

ومنذ زمن نصوص التوابيت ، كان الميت وهو يؤدى دوره كإله خالق يعتبر نفسه لم يكن موجوداً (CTI , 344 c) . وفى الأفكار المصرية عن الخلق نجد أن أصل العالم المخلوق هو من عملية التنويع من انفصال العناصر التى كانت متحدة من قبل .

فالأرض والسماء ، اللتان كانتا متحدتين فى الأصل ، قد فصلهما شو ، وانبعث الضوء من الظلام ، وبرزت الأرض من الماء الأولى ، وفصّل (وپى wpj) الإلهُ الخالق طبيعة كل واحد عن طبيعة الآخر (١١٤) ، وبذلك منح كل كائن شخصيته الواضحة . وهذه هى الصورة الخلفية للعبارة المثيرة للدهشة فى التعويذة السحرية رقم ٢٦١ من نصوص التوابيت التى تقول إن حكا Hike ، إله السّحر قد خلقه ، السيد الوحيد قبل أن يظهر شيئان للوجود فى هذا العالم ، (CT III , 382e , 383 a) .

إذا أردنا أن نفهم طبيعة وأصل وموت الآلهة المصرية ، وطبيعتها المحددة من حيث الخصائص ، وتنوع المظاهر ، فيجب أن ندرس علم الوجود (النظرية التى تبحث فى طبيعة الوجود) . وسننكب على ذلك فى التعليق التالى ، المبنى على محاضرتى الافتتاحية غير المنشورة التى ألقيتها فى بازل بعنوان :

، Ägyptens Auseinandersetzung mit dem Nichtzein ، فى (١٨ فبراير ١٩٦٩) .

تعليق : تحدى غير الموجود .

عندما يضطر المصرى إلى أن يعلن مسئوليته عن أفعاله على الأرض أمام محكمة يوم الحساب يكون دفاعه عن نفسه فى صورة الانكار الذى يأخذ شكل الاعتراف السلبى ، الشهير فى الفصل ١٢٥ من كتاب الموتى . وأحد هذه الإنكارات هو أنا لا أعرف (غير الموجود) (١١٥) .

وعندما يتم قبول الميت عند المحكمة ضمن السعداء الأبرياء ، ويسمح له بالتقدم إلى جنات الآخرة ، يمر طريقه بعدة أماكن خطرة ، من بينها بوابة تسمى ، التى تبلع أولئك الذى لم يوجدوا ، (BPf 45) .

وفى النهاية ، يصل إلى أوزيريس ، حاكم الموتى ، فهو إذن أمام إله موصوف بخصائص عديدة منها أنه ، الذى يأتى إليه ما يكون وما لايكون (نتت

إيوتت (ntt jwtt) (١١٦) .

هذه هى ثلاثة أمثلة مختارة عشوائيا من الفقرات الكثيرة التى يتكلم فيها المصريون عن الكائنات غير الموجودة . فماذا يقصدون بذلك ؟ إن مشكلات تفسير هـذه العبارات حتى الآن ، كان يتغلب عليـها بترجمتها ببساطة « غـير الوجــود (اللاوجود) »] أو « غير الموجود » (اللاموجود) [، والتعليق عليها فى الهامش غالبا بأن المقصود هو ذلك الذى لم يوجد بعد ، الذى يمكن أن يوجد بقوته الكامنة . وينتهى الأمر عند هذا الحد . ولكن هذه «الأشياء غير الموجودة» والمذكوره أعلاه ، والتى ستبتلعها البوابة فى الآخرة هى محرومة من جميع إمكانيات الوجود . فهم يشكلون شيئاً ما غير موجود بصورة قاطعة لا يمكن تغييرها . وفى حالات أخرى كثيرة ، مثال ذلك عندما يصف الملك أعداءه بأنهم « غير موجودين » فتكون الترجمة بأنهم لم يوجدوا بعد تفسيراً غير مناسب ، حتى بالرغم من صدق هذا التفسير فى بعض وجهات نظر المصريين العديدة عن عدم الوجود .

لذلك تظل المشكلة بلا حل ، وتستمر كذلك طالما أن المحاولة الوحيدة فى التعامل معها تصل فى النهاية الى النتيجة المتناقضة ظاهرياً وهـى أن « الوجـود واللاشـىء (يكونان) متماثلين (١١٧) . وفى علاجنا للموضوع من جديد ، ندرك جيداً الاختلافات المفاهيمية المتعلقة ، التى يتضمنها ؛ ففى خلفية أى دراسة لموضوع عدم الوجود يبرز المجال الصحيح للنظرية الجديدة فى طبيعة الوجود . وهنا تكون المخاطرة أن نكتب أكثر من مجرد فلسفة هواة . ومـع ذلك ، فعندما يتم تحديد المصادر وتحليلها ، ونوضح مضمونها ، هنا فقط يمكن للفلسفة أن توضح المفاهيم التى يفرضها موضوعنا . وعندئذ يمكن فحص ودراسة الهيكل العام المفاهيمى المصرى لطبيعة الوجود ، وربما لوضعها فى المكان المناسب من المنظور التاريخى لما يسميه «مارتن هايديجر» الـ « تأمل فى الوجود كوجود » - فى تاريخ الفلسفة . لذلك سنترك الموضوع مفتوحاً عما إذا كنا سنتكلم بالضبط عن «عدم الوجود » أو « غير الموجود »

ونلتمس تخطى التناقضات . ولن نتكلم ، بكل تأكيد ، عن « كينونة الموجود » أو عن « عدم غير الموجود » (١١٨) ، ولم تكن هذه المصطلحات ملائمة لمصر القديمة . ومن ناحية فقه اللغة ، نحن على أساس سليم لأن مثل هذه التعبيرات المصرية «تم ونن tm wnn » ، «ونن ون nn wn» هى حالات نفى لفعل « يكون » : فيحتوى الأول على فعل منفى ، والآخر على أداة . وهناك أيضا صفة إسم الموصول المنفى (يوتى/يوتت jwtj / jwtt) والإسم المشتق منه ، وتعنى ترجمتها الحرفية « ذلك الذى لايكون » أو « ذلك الذى لا يوجد » . كما ميّز المصريون بوضوح بين عدة أفعال مثل « يكون » ، « يصبح » ، « يعيش » . ولكن ماذا يقصدون عندما يتكلمون عن « ذلك الذى لا يوجد » ؟

وعدم الموجود (غير الموجود) ، الذى لا يمكن بطبيعته أن يُرى أو يدرك ، ربما يمكن فهمه جيدا حيثما كان الموجود ناقصا . أى قبل الخلق ، بتعبير زمنى . وتقول كل النصوص المصرية فى كل الأزمنة إن الموجود – أى شىء يوجد ـ هو مخلوق ، ولذلك تكون له بداية . وحتى الإله الخالق ، الذى خلق كل شىء موجود ، وبالتالى ـ بالنسبة للمصريين ولنا ـ لا يمكن هو نفسه أن يكون قد خُلِق فإنه لا يكون بغير نشأة أو أصل . وهو كما يعبر عنه دائماً فى صفات الآلهة التى خلقت العالم ، خاصة إله الشمس قد « أتى إلى الوجود بنفسه » (خبر چس إف ḫpr ḏs .f) أو « بدأ (عملية) المجىء للوجود » . فهو له بداية ، ولا يوجد خارج تلك البداية شىء يوجد أو يأتى للوجود ، بل هى حالة عدم وجود فقط والتى توصف باستعمال الإجابات أو الأشياء السلبية . وهناك ما يشابه ذلك بشكل واضح مثل ملحمة الخلق البابلية أو إنوما إليش Enuma elis والريج ـ ڤيدا الهندية (والريج أحد الكتب الدينية لدى الهندوس) ، وأساطير أخرى كثيرة عن الخلق فى الحضارات الأخرى ، وعلى كل حال ، سنركز هنا فقط على الأفكار المصرية .

تمتلك اللغة المصرية شكل فعل منفى خاص ، ومن استعمالاته وصف كيف

كانت الأشياء قبل الخلق وهو : الـ « إن سجمت إف n sdmt . f » وترجمتها « عندما . . . لم يكن بعد . . . . . » وفى مقال هام عن « العالم قبل الخلق » المنشور سنة ١٩٣١ (١١٩) أورد «هيرمان جرابو» قائمة بمظاهر العالم المخلوق الذى ينكر وجوده بهذه الطريقة ، والتى يمكن تقييمه إلى حد ما أنها نقطة بداية طيبة لمحاولة تعريف « عدم الوجود » المصرى .

إنكار الطبيعة المكانية للعالم :

حيث لم تكن الأرض والسماء قد جاءتا للوجود ، بمعنى أن إله الهواء شو لم يكن قد باعد بين الأرض والسماء برفعه السماء فوق الأرض الذى هو جزء من عملية الخلق . فقد كانت عناصر البدء مجمعة ، غير منفصلة أو مميزة عن بعضها ، فلم تترك فراغاً يستطيع أن يقف فيه الإله الخالق وتبرز الخليقة للوجود (١٢٠) ثم تضيف عبارات متأخرة مختلفة العالمَ السفلىَ إلى الأرض والسماء (VIII , 34 no . 42 Urk .) حيث لم توجد بعد مملكة الموتى أيضا . وطبقاً لنص آخر متأخر نسبياً لم يكن الإله الخالق قد وجَد مكانا يستطيع أن يقف فيه (١٢١) ، وذلك إنكار جامع ومحكم بشكل مدهش لوجود المكان .

بالرغم من عدم وجود مكان ، ولا الكائنات الحية التى يجب أن تسكنه ، لابد أن يأتى للوجود كل من الآلهة والبشر ، وهى فكرة أخرى وجدت فى أقدم النصوص الوثيقة الصلة بالموضوع(١٢٢). وتفترض تلميحات متأخرة أن الخلق كان مسبوقاً بحالة « لم يعلَن اسم أى شيء » (١٢٣) فيها ، مشيرة بذلك إلى عمل الإله الخالق والذى يدعو فيه كل الكائنات الحية والأشياء إلى الوجود . وهذا تعبير غير مباشر ، تؤكده مصادر أخرى ، عن وجود « لاشيء » قبل الخلق ، أى أنه لا يهم أكان حياً أم لا لأن ذلك الذى لا اسم له لا يكون موجوداً (١٢٤) .

الموت والحياة وعدم الوجود :

ولا يوجد موت (١٢٥) ، وكيف يمكن أن يكون ذلك والحياة لا وجود لها بالمرة ؟ ومن الخصائص المميزة لعلم أسباب أمراض الكائنات ، فى مصر ، أن ظاهرة الموت كان ينظر إليها منذ نصوص الأهرام فى الألف الثالثة قبل الميلاد على أنها شيء ضرورى ملازم للخلق ؛ فها هى قرينة دالة على فكرة فناء الآلهة . كما لا يوجد ميلاد قبل الخلق أيضا ؛ ولم تأت الآلهة الأولى إلى الوجود من خلال إنجاب جنسى . ويعتقد أيضا أن التعاقب التقليدى بين الليل والنهار مفقود لعدم وجود الزمن نفسه والذى يصنفه المصريون بشكل لا لبس فيه مع الموجود .

إن حالات النفى التى ذكرتها ، حتى الآن ، والتى تميز حالة عدم الوجود قبل الخلق هى نموذج مألوف لنا فى حضارات أخرى . وربما يبدو شاذا وغريباً ذلك النص القديم الذى يقرر أن « الصراع لم يكن قد ظهر بعدللوجود» (نصوص الأهرام ، الفقرتان ١٠٤٠ جـ ، ١٤٦٣ د)وهو تصور للصراع بين حورس وست أىْ تخيل لمواقف وأشخاص أسطورة ؛ ولكنه فى نفس الوقت ، نفْى بصفة عامة للمقاومة الإيجابية كلها وهو ما يمكننا إدراكه من الوصف الإيجابى لهذه الحالة بكونه « مرهق » أو « هامد » أى : لا يوجد أى شيء يمكنه التحرك أو البدء فى المقاومة بل هدوء وسكون تام .

ثم نأتى إلى الملاحظة المدهشة بأنه كان هناك « شيئان لم يوجدا بعد » (CT II , 396 b , III 383 a) ، تكرار يبدو فى الظاهر أنه غير ضرورى، ما دام فى هذه الحالة « لم يكن شيء على الاطلاق » . إلا أن هذه العبارة هى تعبير واضح عن وجهة النظر المصرية فى أنه كانت توجد وحدة قبل الخلق لا يمكن تقسيمها إلى شيئين ، تماما كما يسمى الإله الخالق دائماً بأنه « الواحد الذى جعل نفسه ملايين » (حاشية ١٠٥ أعلاه) ، فإن كلمتى « شيئان » ، «وملايين» هنا هما القطبان

المتضادان لظاهرة واحدة ـ ظاهرة تنوع الموجود ـ والمرفوض فى حالة «اللاموجود»، وإن عدم الوجود واحد لا يتغير . ثم توسط الإلـه الخالق بينه وبين الموجود وميز بينهما ، فهو الأصل ، الذى يبرز من اللاوجود ، ويحـدد « البداية » لعملية المجىء إلى الوجود بتنويع نفسه (وتمييزها) فى جمع من « الملايين » – أى تعدد الموجود ، وتعدد الآلهة .

هذا هو الأساس الفكرى لمذهب تعدد الآلهة المصرى ؛ والذى يعنى – فى حدود ما كان موجوداً – أن المقدس يجب أن يتخلق ويتميز . ولكى يشير المصريون إلى وحدةٍ ما فى دنيا الموجود يستعملون المثنى أو يضعون مفهومين مكملين لبعضهما الواحد بجوار الآخر ، فمثلاً : مصر هى الـ «منطقتان » أو « مصر العليا والسفلى » والمكان أو الفضاء هو « السماء والأرض » ؛ والزمان هو «الخلود والأبدية» (نحح ، جت nhh and dt) ، ومجموع ما يمكن تصوره هو « الموجود واللاموجود » .

عناصر اللاوجود :

لقد ذكرنا الآن تعريفات سلبية كافية للاوجود . وهناك أيضا قليل جدا من التعريفات المميزة الموجبة (التى لا تقبل الجدل) للوضع قبل الخلق . فأهم العناصر التـى تكوِّن حالة اللاوجود هـى اثنان : المياه التى لا حدود لها أو الفيضـان البـدئى (نون باللغة المصرية) ، والسواد الكامل ، أى الظلام التام (بالمصرية كوكو زماو kkw zm'w) ، ومظاهر أخرى مثل الإجهـاد ، والخمود ، والعمق السحيق ، ولا نهائية الحالة البدئية . إلا أن ذلك لا يزيد فى الحقيقة عن تعريفات سطحية للتلازم المنطقى للعنصرين الأوليين (١٢٦) . والاعتقاد بأن الفيضان البدئى والظلام يشكلان الحالة قبل الخلق هو فكرة من بين أقدم الأفكار المصرية المعروفة عن الخلق . وقد بدا أن هذا المفهوم فى العالم القديم أمر طبيعى ، لدرجة أنه طبق أيضا على يد الغنوسطيين المسيحيين (أصحاب مذهب الخلاص بالمعرفة الروحية) الذين ربطوه

بالفكرة اليونانية عن الهيولى (التشوش الكامل) (١٢٧) .

إلى هذا الحد ، نجد أن كل الأدلة تقريبا ، التى ذكرتها تتكون من انطباعات ذهنية أسطورية مألوفة لدى حضارات أخرى . ومذهب المصريين فى طبيعة الوجود ، مبنى على فكرة بصيرة بأن عدم الموجود لا يتحول بسهولة إلى الموجود ، وبالتالى يختفى ، وعملية الخلق لا تزيل ما كان قبلها . وبالإضافة إلى الحصيلة الكلية للوجود توجد أيضا بقية لا نهائية ، لا تتحول أبداً إلى وجود . وبالنسبة لعالم الخلق تظهر العناصر التى تتكون منها الحالة قبل الخلق مثل – الفيضان البدئى، والظلام البدئى والإرهاق والعدم بطريقتين هما : الحد النهائى أو دنيا ما وراء كل الحدود والتى يقابلها من يصل إلى خارج عالم الكائنات المحدود ، وكذلك فى وسطنا داخل عالم الخلق المنظم . ولقد ناقشنا الآن اللاموجود بوصفه الحد الذى لا يمكن تخطيه حيث تبلغ فاعلية الآلهة والملوك نهايته . ويصفه نص فلكى بكونه فى السماء ، وراء طريق الشمس . وتشهد كتب العالم السفلى بوجوده فى الأعماق . ويقال فى الفصل ١٧٥ من كتاب الموتى إن العالم السفلى « عميق تماما ، مظلم للغاية ، وبلا حدود مطلقاً » (١٢٨) . وفيه تنفتح هاوية من اللجج مظلمة وتبتلع المخطئين مثل أبواب جهنم (١٢٩) . وكل من يسقط هناك فى الأعماق السحيقة اللانهائية « لا يوجد » كما تنص على ذلك كلمات كثيرة ، وعندما يحكم على الميت بالهلاك فى محكمة الموتى يصبح « واحداً غير موجود » .

اللاوجود والحية :

كما أن هذه الأعماق السحيقة التى بلا حدود تؤوى أعداء الآلهة ، خاصة أبوفيس الذى يمد يوميا رأس حيته لتهاجم إله الشمس ، ولذلك يجب أن تزاح باستمرار إلى داخل اللاوجود . وعند المصريين نجد صلة معينة بين اللاوجود وشكل الحية الذى يناسب الشيطان . ويتحول الإله البدئى الذى يعمر أكثر من العالم الموجود إلى حية فى نهاية الزمن ، وقد ابتكر المصريون بعد عصر العمارنة صورة الحية الملتفة على نفسها باستدارة ، ويسمونها « الذيل فى الفم » ؛ وكانت هذه الهيئة تسمى فى العصر الرومانى

بالأورويوروس أى «بالعة الذيل» ـ شكل ١٨) (١٣٠) . وتصور الدائرة الكاملة لجسم الحية ـ على قدر ما يمكن وصفه ـ اللاموجود ، الذى يطوق العالم من جميع الجوانب بصفة مستمرة . وقد بقيت هذه الصورة فى العصور القديمة ذات قوة رمزية لدرجة أن الكتابات الغنوسطية والأحجار الكريمة أو شبه الكريمة السحرية المتأثرة بالمذهب الغنوسطى (المعرفة الروحية) استخدمتها بكثرة ، وفيها استمر الأورويوروس يعنى «الظلام الخارجى» المحيط بالعالم ، ويعنى تماما اللاوجود أو المحيط النهائى للعالم ـ فالاثنان يساويان شيئا واحداً (١٣١) .

وهناك صورة مشابهة فى كتب العالم السفلى للدولة الحديثة وهى : حية « تولد » منها ساعةٌ(*) وراء ساعة بشكل غامض ، ثم « تبتلَع » مرة ثانية عندما تنقضى الساعة ـ وذلك يجسد المظهر المتعاقب اللانهائى للزمن (١٣٢) . ويعتبر المحيط الأقص النهائى للموجود ، الذى يعطيه المصريون الصورة المفعمة بالحيوية « للحية الملتفة (محن mḥn) » (١٣٣) مرتبطاً بالزمان والمكان. وتطوق الحية الملتفة على نفسها عالماً ذا أربعة أبعاد ، له نهاية ـ والتى تمثلها النماذج الكروية لعلوم الطبيعة الحديثة بأنها ترتد ثانية إلى نفسها ، ويبدو أن الأورويوروس هو الرمز الوحيد المثير لكثير من الصور الذهنية التى تبين ارتدادها هذا على نفسها .

وتكراراً للقول ، وزيادة فى الإسهاب نقول : إن الامتداد الكلى للموجود ـ بالنسبة للمصريين ـ فى كل من المكان والزمان يصبح جزءاً لا يتجزأ فى اتساعات اللاموجود اللانهائية . ولن يقف اللاموجود قاصرا عند حدود الموجود ، ولكنه ينفذ إلى كل الخلق ويذكر النص رقم (١) المتعلق بالفلك والكون أن « المنطقة البعيدة من السماء تقع فى ظلام تام » ، وأن هـذا الـعالم « الذى يكون فيه الظلام (أى اللاموجود) حـاضراً » « يمتد تحت كل مكان » ـ أى أنه كلى الوجود (الملحوظة رقم ٩٨ أعلاه) . ولا نندهش إذن أن يلاقى المصريون اللاموجود أينما ذهبوا . فهم إذا حفروا خندقاً لبناء

(*) أى أن الساعةِ هى التى تولد – المترجمان .

أساس ، فإن المياه فيه تذكّرهم بحالة ما قبل الخليقة ، ويصبون الرمال فيه لتكون تلاً لكى يبرز الموجود من المياه البدئية ، الموجودة حالياً فى المياه الجوفية (١٣٤) . ويعيد الغمر السنوى اللاوجود السرمدى إلى عالم الخلق ، و « الأرض هى نون » كما فى نص من الأسرة الخامسة والعشرين (١٣٥) . وحتى نسمة الريح المنعشة « تهب قوية من نون » (١٣٦) ويعود الظلام كل ليلة ، تلك الحالة التى كانت بالنسبة للمصريين أيضا « فى البدء كل شىء » (١٣٧) ؛ وهو « يطمس الوجوه (أى يجعل من الصعب تمييزها) » (١٣٨) ؛ ويكسف نور كل الأشكال بعد أن يفكك مؤقتاً حدود شكل الموجود . ويسكن النائمون الراقدون هناك «كما لوكانوا موتى » فى نون - ذلك المحيط البدئى - كما بيّن ذلك « أدريان دى باك » فى دراسة لمفهوم النوم عند المصرى (١٣٩) ؛ وتنبع الأحلام من هذا العمق السحيق . وإذا كان مجرد النوم يدل على غرق مؤقت فى أعماق الكون ، فإن نفس الشيء يصدق أكثر على الموت ، الذى يذكر المرء بالحد النهائى للموجود فى أشد الصور قسوة حتى وإن لم يكن هو ذاته يشكل ذلك الحد .

ويمكن التوسع فى تجوالنا خلال المنظر الطبيعى للموجود فى مصر ؛ ففى كل مكان فى هذه الصورة الطبيعية نلتقى مصادفة باللاوجود خاصة فى الصحراء التى تضم حيوانات خرافيةغير موجودة . ولكن لننتقل الآن إلى مكان آخر من اهتمامنا الرئيسى .فحيث يكون اللاموجود حاضراً إنْ وُجِد أساساً على أبعد آفاق الموجود فقط ، كما كان يفترض قبل الخلق ، وقد يرجع يوماً ما عند انتهاء الزمن ، فإنه لا يكون أكثر من مشكلة مجردة أو مادة للتأمل فى فراغ . وإذا أخبرنا علم الفلك أن العالم لن يوجد بعد أربعة آلاف مليون سنة بتوقيتنا فإن هذه الأنباء لن تهزنا ، ولن تجعلنا نغير شيئا من حياتنا ، فالصورة المتوقعة بعيدة جدا . ولكن عندما يكون اللاموجود محسوساً بحضوره فى كل مكان وطول الوقت – كما هو فى مصر – فلن يواجهه الإنسان بطريقة عقلانية مجردة ولكن ينشغل به كلية .

إن التحدى الذى يجابهه المصريون بحقيقة اللاموجود الحاضرة دائما له

مظهران : مظهر عدائي ، والآخر مثمر ومجدِّد .

الملك والآلهة ومواجهة اللاوجود :

وتقع المواجهة العدوانية مع القوى التى لا تنتسب إلى اللاموجود خارج الخلق ولكنها تنتهك حرمة هذا الخلق ، ويجب طردها بعيداً عنه . وهى مهمة الملك والآلهة . وقد قيل عن رمسيس الثانى ، ضمن أوصاف أخرى له أنه « هو الذى جعل الأراضى الأجنبية المتمردة غير موجودة » (١٤٠) ، ويشبه ذلك ما قيل عن ملوك عديدين آخرين بأنهم جعلوا « المتمردين » أى الشعوب الأجنبية الخائنة « غير موجودة » أو « غير مخلوقة » . فلا يكفى أن يقتلهم ، نظراً لإعتقاد المصريين أن الحياة الجديدة تنبعث من الموت ؛ فلابد أن يطردوا بعيدا عن العالم الموجود . وليس هذا الطرد ضروريا لأعداء مصر السياسيين وملوكها فقط ، بل إن كل واحد يتخطى الحدود الثابتة للنظام يقصى نفسه عن الموجود ، واذا استمر فى التجاوز يسقط فى اللاوجود السحيق الغور . وهكذا ، لا يكون الهدف فى مناطق المحكوم عليهم بالهلاك فى العالم السفلى المصرى تشويه الخطاة الآثمين ، بل إبطال وجودهم فيما يسمى شؤماً « أماكن الإبادة والإلغاء » .

إنكار اللاموجود :

ونستطيع الآن أن نفهم بشكل أفضل « الاعتراف السلبى » عند المحاكمة بعد الموت والتى استشهدنا بها فى البداية . إذ يقول المتوفى بسؤاله أثناء استجوابه « أنا لا أعرف اللاموجود » ، فيبين بذلك أنه قد مكث داخل حدود النظام ، وبالتالى حدود الموجود ولم يتخط الحدود التى كانت موضوعة ، ولذلك فهو يصل فى توقعه إلى أنه سيستمر حياً وموجودا بعد عبوره عتبة الموت بكل ما يتصل بها من مخاطر . وهناك فى نصوص التوابيت عبارة مشابهة عن الميت السعيد تقول : « إن الشيء البغيض إليه هو اللاوجود (إوتت Jwtt) ، وهو لم ير ذلك المضطرب (إسفت Jsft) » (نصوص التوابيت CT VI , 136k)(١٤١) . ويعنى « الشيء البغيض » ذلك الممنوع

شعائرياً أو المحرّم . وما دام أوزيريس بوصفه حاكماً للموتى - هو سيد المنعمين ، والآثمين فترفع إليه الابتهالات بصفته إلهاً ، يأتى إليه الموجود واللاموجود ، .

الجانب المفيد للاوجود :

ولكن ، هناك أيضا ، الجانب الآخر للاوجود ، وامكانياته المحتمله الكامنة للخصب والتجديد ، واستعادة الشباب . فالشمس تغطس يوميا فى المحيط الأولى أو البدئى ، الذى يغمر جميع الكائنات الحية أثناء النوم . وهو يطهر ويجدد النشاط . ويُعتبر بزوغ الشمس ثانية من نون فى الفجر ميلاداً جديداً بأكمل معانيه ، وفيه يصل العالم ثانية فى أية لحظة إلى حالة الكمال زمن الخليقة . ومع مدار السنة الطبيعى تُغمَر أرض وادى النيل الخصبة فى الفيضان البدئى فى هيئة فيضان النيـــل ، الذى ، يشكل (مسى msj) ذلك الذى يوجد ، (١٤٢) ، جالباً إليها القوة والخصب الجديدين . ويصبح كل ما هو موجود مرهقًا ويحتاج إلى التجديد والذى يمكن تحقيقه من خلال الانتقال المؤقت ، ونفى الوجود ؛ وهذا الاضطرار هو الأساس للمعنى السلبى واللازم بكل ما فى معنى الكلمة لما يسميه المصريون اللاموجود ، الذى يكون أى شىء إلا النفى .

الموت والوجود :

وحتى الموت نفسه ، بالنسبة للمصريين ، لا يمكن أن يثير ارتياباً أو يلغى الوجود الحى إلا إلى حين . وهو يحمل معه خطراً كبيراً جدا قد يقضى على الوجود ، مما يوجب مجابهة هذا الخطر باجراءات وقائية استثنائية ، وفى ضوء ذلك ، يصبح مفهوما ذلك الإنفاق المصرى على التحنيط والدفن ومحتويات القبر . ولكننا رأينا من وجهة نظر أخرى وبشىء من التفصيل أن الموت يعنى استعادة الشباب ، وتجديد كل ما يوجد ، ومدخلاً إلى حياة معززة فى العالم الآخر . وهكذا ، يكشف الموت ، على وجه الخصوص ازدواجية وتناقض اللاموجود الذى لا يكون بالنسبة للمصريين مجرد

حقيقة واقعة ، بل حقيقة ضرورية مطلقة وإيجابية . فالخليقة لا تنشأ فقط إلا من خلال اللاموجود ، لدرجة أن الآلهة والملك يعتمدون عليه بشكل خاص فى تجدد عملهم المتكرر للخلق وفى تفادى الانتهاء المقفر ، الذى لا حياة فيه .

إن الموجود ـ من وجهة النظر المصرية بحاجة إلى التجديد المستمر من أعماق اللاموجود ، وحينئذ فقط ، يمكنه أن يحتفظ بوجوده الحى . ويضيع ، على كل حال ، إذا أغفل الجانب السلبى ، المزعج ، والمهلك من اللاموجود. ويدرك المصريون تماما أن كل كائن شخصى بما فى ذلك الآلهة يجب أن يموت ، ولكنهم يقرون على وجه التخصيص أن اللاموجود فقط هو الميت بمعنى كونه فى حالة ثابتة . ويبقى المصريون منفصلين (مستقلين) وفى حالة اتزان ، ويتجنبون السقوط فى العدمية أو إلغاء النفس بالتسليم لحالة غير محدودة من اللاوجود التى يكون فيها كل شىء جائز الحدوث . ويشكل كلا هذين الاتجاهين تقليلا لقيمة الموجود ، وتثبيتاً للاموجود . وقد أكد كتاب عديدون ، وهم محقون تماما أنه لا يمكن أن نجد أثرا للتصوف والتأمل الروحى الباطنى فى مصر القديمة . فلم يستسلم المصريون أبدا لإغراء البحث فى أن تجاوز الموجود يحرر من كل النقص وفناء النفس ، أو الانغمار فى الكون والاتحاد معه . فقد ظلوا نشطين ، ودائما – بالنسبة لنا – واقعيين بصورة بارزة ؛ وأى نوع من النشوة أو البهجة الغامرة يغاير تماما اتجاهاتهم . ويعتبر اللاموجود ، بالنسبة لهم ، هو الأمر البدئى غير المفهوم بوضوح ، وغير القابل للتعب والإرهاق ، وهو « البليروما pleroma » التى يستمدون منها القوة ، والتى تتحداهم أن يخلقوا شيئا مما يوجد بدون إعاقة .

هذه هى المهمة التى عهد بها المجتمع المصرى إلى ممثله الأعلى وهو الملك: أن يكمل ما كان ناقصا ، ويعيد تشكيل ما تم – بشكل مبدع خلاق ، ويحافظ على الموجود ، ليس بحالته الراهنة ، ولكن فى فعالية ونشاط مستمرين حتى ولو بعملية ثورية من أجل التحسين وإعادة التشكيل. وفكرة الدوران الأبدى لاتستجد فقط حين

تظهر من تعلن عن نفسها ، بل هى فكرة أساسية عامة للبشرية ، ولها ، فى مصر على الأقل ، جذورها فى نظرية طبيعة الوجود بمفهوم أن الفناء والانتهاء أى الثبات والاستقرار لا يناسب إلا اللاموجود ، أما ما هو موجود فهو فى حركة دائماً .

ويتضمن المفهوم المصرى عن اللاموجود مظاهر نراها تتعلق بالعقل اللاواعى ، مثل النائم الذى يسكن فى « نون » (المحيط الأزلى) . والقول بأن النبيذ يأتى من « نون ، فيكون بذلك نذيراً باللاموجود(١٤٣) ، وبكل حالة فوضوية أو ناقصة . ويمكننا أن نقول بأن « اللاموجود » يدل فى مصر بصفة عامة على ما هو بدائى وناقص ، وغير متخلق - لم يتميز فى الشكل والوظيفة - وغير المترابط باتساق وانتظام ، وغير المحدود ، أو أنه بصيغة الإثبات مجموع كل ما هو ممكن ، ومطلق ، ومحدد ونهائى . ويكون الموجود - مقارنة باللاموجود - معينا بوضوح ، ومترابطا بصورة متسقة بحدود مميزة . ويمكن أن نقول : إن هناك تعاليم تعلم المرء أن يعرف « كل شىء » (أو الأفضل : كل نوع موجود) - أو فى الواقع ، مجموعة مختارة منه ، بطبيعة الحال (١٤٤) .

وما دام العالم المخلوق محدداً ومنظماً فى الزمان والمكان ، فيستتبع ذلك أن تكون له نهاية ولا بد أن يزول . وهو بقعة معزولة أو « حادثة عرضية » (حسب رأى توماس مان) « بين عدم وعدم » (١٤٥) . وان له صفة الدوام ، ولكن لا يوجد شىء مثل الوجود الأبدى الذى لابد أن يكون تناقضا فى التعبير . ويعنى جزءا الكلمتين المصريتين اللتين ترجمناهما « الأبدية أو اللانهائية » (نحح ، چت nḥḥ and ḏt) ومعناهما فى الحقيقة « الوقت » . لهذا السبب تفسرهما الجملة الواضحة الوحيدة التى بقيت عن الموجود بأنها « نحح، چت» (١٤٦) .

الأساس الفكرى لطبيعة الوجود :

إن أهمية وضع المصرى للموجود فى ترتيب ونظام ليس فقط فى أنه أقدم

محاولة فى تاريخ البشرية – منذ الألف الثالثة قبل الميلاد – لتحقيق الأساس الفكرى لطبيعة الوجود ، ولكن الأكثر من ذلك أن لهذا الأساس الفكرى نفعاً خاصا . ولم يخلق المصريون بناءاً فكريا مجردا ، بل أبقوا على اتجاه عملى عن طبيعة الوجود مستعملين مفاهيم كانوا قادرين على معايشتها ، والتى أبقت على حياتهم ومعيشتهم الخاصة . ولا نكاد نجد أى حضارة أخرى تدمَج أو توحِّد اللاموجود وإمكانياته الخلاقة بهذه الدقة التامة فى أسلوب حياتها ، معترفة بصحة اللاموجود دون أن تقع فريسة له . ولعل ذلك هو مصدر القدرة المصرية على الإبداع وميزان الأشياء والإحساس بمقاييسها ، والذى نقابله فى كل مظاهر الحضارة المصرية ، والتى تلفت النظر وتثير الدهشة إذا قورنت بغيرها من حضارات الشرق الأدنى المعاصرة لها . وإن جدِّيه « الإخْوة فى مصر » التى أثنى عليها «هولدرلين (١٤٧) » ، والصرامة فى وصف كل الأشكال الفنية المصرية لا يمكن أن تخفى حقيقة أن المصريين قد عاشوا حياة كاملة ، كانت تفيض طاقاتهم وقدراتهم فيها أثناء الأعياد والاحتفالات ؛ بالرغم من أنهم ظلوا على الدوام على وعى بالأفق الذى يحد هذا الوجود الأرضى . وكانوا يدركون القاعدة القائلة بأن النظام الإنسانى الحى يمكن صيانته والمحافظة عليه فقط إذا اشتمل فى داخله قدراً مناسبا من عناصر الفوضى والاضطراب ، واعترف باللاموجود بداخلنا ومن حولنا .

لقد كان هذا التذييل الطويل ضروريا لنقدم الخلفية التى يمكن أن نفهم بها هذه الخصائص المميزة للآلهة المصرية التى تبدو لأول وهلة غريبة إلى حد بعيد جداً . ونستطيع الآن أن نفهم بصورة أفضل لماذا لم ينشىء المصريون أبداً نظاماً نظريا مغلقا ، أو أوجدوا تعريفا معيارياً لطبيعة المعبود ـ باستثناء عصر العمارنة . فأى شىء يكون ثابتاً عقائدياً دون دليل يصبح غريباً عن الموجود ، ولا بد أن ينتهى بتعارضه مع الحقيقة .

وبالنسبة للمصريين ، فإن الحقيقة التى تقول بأن آلهتهم موجودة ، تعنى أنهم

عرضة لحالات القصور ، والانتهاء ، والتنوع التى تميز كل موجود . والواحد غير المتغير من البداية قد غيّر نفسه من خلال أثر ومفعول عملية الخلق ، فجعل نفسه ملايين ، ، ويستطيع البشر أن يلاقوه أيضا فى العدد الوافر من الآلهة المخلوقة المتغيرة والفانية. وفيها يلاقى المصريون الواقع الموجود الذى لا يحتاج أن يكون خارج نطاق الخبرة أو المعرفة من أجل أن تكون الأعظم والأكمل والفريدة التى لا تضاهَى .

تفرد الآلهة :

« إله فـريد ، لا مثيل له » . هـذا ابـتهال شـائع إلـى الآلـهة المـصرية يعـلن عن « توحيد » أكثر من أى شىء آخر . ولكن كما أن أى إله مصرى ـ تقريباً ـ يمكن أن يكون « الأعظم » يمكنه أن يكون « الفريد » أيضا . مثل الإلهة الأسيوية قادش التى كانت تلبس أحسن ما لديها بصفتها « إلهة فريدة » (١٤٨) ، «وبلا مثيل» (١٤٩) .

ومن الثابت أن صفة « فريد » هذه كانت (لقبا) مستقلا ـ للإله فى العصر المبكر للأسرات (١٥٠) ، وفى نصوص الأهرام جد أن الإله نفرتم Nefertem يـحمل صـفة لا مثيل له » فى (نصوص الأهـرام ، الفقرة ٤٨٣ ب ـ جـ) (١٥١) .

ومن السهل تفسير التناقض المنطقى الظاهرى بين الصفة « فريد » والآلهة المتعددة التى يطلق عليها هذا الوصف ؛ الذى تجعله إشارة حقيقية تلك الصور المنتشرة والدقيقة لهذا النعت ، الذى هو خاصية فريدة لما هو أسمى من البشر بصفة عامة . فكل إله مصرى « فريد فى نوعه » (وع حر خو إف wc ḥr ẖw . f):(١٥٢) فلا يوجد آخر مثله . وفى خدمة معبده اليومية ، يعلن الكاهن ويؤكد أمام الإله الذى يتعبد له : « إننى لم أسوِّ طبيعتك بتلك الخاصية بإله غيرك »(١٥٣) .

وبالرغم من تعدد أسماء الآلهة وصورها بشكل وافر ، وبالرغم من ظاهرة محاولة التوفيق بين المعتقدات ، يبدى المصريون اهتماما كبيرا بالحفاظ على تفرد كل من معبوداتهم . ولا علاقة لهذا بمفاهيم التوحيد أو « النزعات » ، ولكن تحول دون مساواة الآلهة الواحد منها بالآخر دون تمييز .

الإلـه الوحـيد :

لم تكتسب صفـة « الوحيد » المعنى الذى نعتـاده ، حتى حدث ذلك التغير الجوهرى ، المتطرف فى الفكر على يد أخناتون . (فالإله) « الوحيد » حقا لم يسمح بوجود آلهة بخلاف ذاته . وخارجاً عن نطاق هذا الحدث القصير العابر يمكننا أن نستعمل كلمة « وحيد » بمعناها الحرفى فقط عند الإشارة إلى الإله الخالق ، الذى كان فريداً فى البدء ثم « جعل من نفسه ملايين (خلال قيامه بعملية الخلق) » .

وفى خارج عملية الخلق فقط ، خلال عملية التحول السريع الزوال من اللاوجود إلى الوجود يقابل المصريون فعلاً الوحدانية المطلقة للإله . وفى مهامه الخلاقة يفك الإله الفريد الأولى والبدئى التفردَ إلى تعدد متنوع يجعل كل معبود فريداً ، لا يضاهَى بالرغم من الخصائص المميزة العديدة التى يشتركون فيها بصفة عامة .

عظمة الإله وسموه :

إن شعار « الله أكبر » فى الإسلام يستخدم أيضا فى مصر القديمة . وتلمحَ إلى خاصية العظمة هذه سلسلة كاملة من صفات الآلهة المصرية . ولما كانت اللغة المصرية لا تشتمل على أفعل تفضيل مستقلة ، فمن الممكن أن تطابق صفة « عظيم » فى أمثلـة كثيرة الدرجة من الصفة وهى « أعظم » (أو « أكبر ») ؛ « فالبيت العظيم » (برعا pr‘ꜣ) وهو اللقب الملكى الذى نألفه فى الصيغة اللغويـة « فرعون » . يجب أن يفهم على أنـه « البيت الأعظم أو الأكبر » ، وبصورة مماثلة يجب اعتبار صفة « الإله الكبير » (نثرعا nṯr‘ꜣ) فى النصوص على أنها « الإله الأكبر » .

ويعبر عدد من الصيغ الموسعة عن أعلى صيغ التفضيل بشكل واضح . مثل صيغة « الإله الأكبر للآلهة الكبيرة » التى تشهد الأدلة بصحتها للإله خنسو فى الأسرة الحادية والعشرين(١٥٤) . وفى خلال العصر المتأخر رفع تحوت من كونه « كبير

مرتين ،(١٥٥) إلى « كبير ثلاث مرات » وهو يساوى هرمز اليونانى الذى يرجع إلى حوالى ١٦٥ ق . م (١٥٦) .

إن من خصائص المفهوم المصرى للإله أن صفة « الإله الأكبر » يمكن إطلاقها لغالبية المعبودات المتنوعة فى نص واحد . فإله الشمس فى نصوص الأهرام هو « الإله الأكبر » عادة . كما كان يطلق على الميت المنّعم فى فقرتين (١٥٧) ، بينما نجد فى كتب العالم السفلى من الدولة الحديثة أن « الإله الأكبر » و « هذا الإله الكبير » هما التعريف العادى لإله الشمس رع . إلا أنه فى هذه المجموعة الأخيرة من النصوص يتلقى أوزيريس ، وآتوم ، وأنوبيس وحورس مخنتى إنرتى والحية المجنحة وصف الإله الأكبر أيضـا (١٥٨) . وتتصف كـل الآلهة « الكبيرة » بأصالة وصدق فى مصر بهذه الصفة مثل : رع ومظاهره المتنوعة (حر آختى ، وآتوم ، وخبرى ، وهلم جرا) ، وأوزيريس ، وآمون ، وتستعمل لأنوبيس (١٥٩) ، وبتاح(١٦٠) ، وتحوت (١٦٢) . وكذلك ، اكتسبت الآلهـة المحلية هذه الصفة مثل : الإلـه الأسد ماحس وسكنوبيوس Soknopaios (١٦٤) فى الفيوم ، والمظاهر المحلية لحورس(١٦٥) بالإضافة إلى المعبودات التى تظهر فى يوبيل الملك أو الاحتفال بعيد السد(١٦٦) ، والملوك المؤلهة(١٦٧) . ولا يوجد لقب مماثل خاص بالإلهات ، إلا أن وصف « الإلَهة العظيمة » قد ثبت اطلاقه على إيزيس(١٦٨) ، وسخمت(١٦٩) (Urk. IV, 1763 , 12 - 13) ، وإلهة الشلالات ساتت (١٧٠) . وتوجد أمثلة أخرى كثيرة سواء للآلهة أو الآلهات ، والمادة التى أوردتها فى الهامش هنا مأخوذة من مطبوعات حديثة ، ومن الممكن أن تكون قد أضافت معبودات لم تذكر هنا .

إن الحقيقة القائلة بأن أى إله يمكن أن يكون بشكل حرفى مبسط « أكبر» من كل الآلهة لابد أن تحذرنا من أن نفرِد « الإله الأكبر » على أنه هيئة منفصلة عن المعبودات الأخرى . ويصدق الأمر ذاته على العبارة التى تبين أن إلهاً واحدا قد خلق

كل الآلهة الأخرى ، وتبين أيضا استعمال « نثر » لتدل على كلمة إله فى نصوص التعاليم . ونجد فى كل حالة أن المعبودات الخاصة المعروفة جيداً ، والمشهورة فى مجمع الآلهة المصرى لم يقصد فيها أبدا أن يكون هناك إله فوق كل الآلهة .

الواحد الأعظم :

ومع ذلك ، فإن « هيرمان يونكر » ، وهو واحد من أكثر علماء الآثار المصرية أهمية وانتشاراً بين جيله ، قد حاول لعشرات من السنين أن يفرد صفة « أكبر واحد » (ور Wr) كمعبود منفصل ، والذى كان الإله الأصلى العام للعالم والسماء . وفى سنة ١٩٣٤ قدم شرحا تفصيلياً لنظريته فى الجزء الثانى من مؤلفه الممتاز «الجيزة» (١٧١)، وكرر فى كتبه المتأخرة نفس هذا الافتراض ، وإن كان فى صورة يشوبها الضعف الواضح (١٧٢) . وفى آخر ما نشره عن الموضوع ، لم يعتبر صفة الـ « أعظم واحد » أكثر من أنها « تعبير أصيل » لآتوم المتأخر – فى المجىء (١٧٣) . وهكذا يسلّم بأنه من المستحيل أن نثبت أن « الواحد الأعظم » أو الـ « إله » فى نصوص التعاليم كانت له عبادة مستقلة . وفى حالة آتوم ، نحن نعرف أن له مميزات خاصة به بصفته خالق العالم ، وإلها بدئيا ، وأنه يشارك فى اللاموجود ، ولكنه لم يكن ، بأى حال ، إلها أعلى من بقية الآلهة.

إن « الواحد الأعظم » ، فى الحقيقة صفة قديمة ، وهامة لآتوم ، ولكن قد أعطيت لآلهة أخرى منذ الدولة القديمة صفة « الأعظم »، ولا تؤيد نماذج استعمال الصفة الافتراض بأنها تشير إلى معبود معين هو مجهول الأصل من جهة أخرى (١٧٤) . وهناك نقطة صغيرة ونحن نتأمل فى الأسماء الأصلية للآلهة وخصائصها وتمركزها ، ذلك لأن بدايات الإيمان المصرى بالآلهة أسبق من اختراع الكتابة ، أو على أقل تقدير سابق على أقدم النصوص الدينية . و « نظام اللاهوت المنفى the Memphite » الذى كان «يونكر» يعتبره واحدا من أكثر الأدلة أهمية على الاعتقاد فى إله عال أصبح

لايرجع تاريخه الآن إلى الدولة القديمة حيث كان يضعه ، بل إلى الرعامسة (١٧٥) أو ربما العصر المتأخر (١٧٦) ، وهو بالتأكيد لا يعكس مفهوم الإله فى الدولة القديمة.

ويجب أن نحدد دراستنا لمجمع الآلهة المصرى فى الشكل المتطور الذى نجده فى الفترة التاريخية ، فنحن ، لا نجد أى دليل على أصولها السابقة على ذلك ، ولا أية إشارة توضح أن أصولها ذات خاصية موحدة ، كعادتنا فى التفكير التى تجعلنا ميالين مسبقاً إلى ما نتوقعه . وتعلمنا الخبرة دائماً أن قضايا الظواهر التاريخية والدينية مسألة معقدة ، وأن الالتجاء للتبسيط يؤدى إلى التحريف فى التفسير .

ولا نقصد بذلك أن ندين كل تبسيط أو تعميم ، لأنه عادة ما يقدم مساعدة قيمة لشرح التطورات ويكون ضروريا فى تحديدها وسط كمية كبيرة من المعلومات . فمثلاً ، نجد أن « سيجفريد مورنتز » فى كتابه "The Rise of The Transcedent God in Egypt (1964)" (١٧٧) قد اكتشف بشكل واضح اتجاها دائما إلى الديانة المصرية خلال ثلاثة آلاف سنة تقريبا . فهذا النوع يوضح كثيرا ما كان من الممكن أن يصبح مبهماً بسبب الكمية الضخمة من الحقائق والبيانات . ولكن يجب أن نتذكر أن التطورات العامة فى التاريخ – بما فى ذلك تاريخ الديانات – تكون تقريبية ولا تكون على خط مستقيم بصفة مستمرة ، بل الأصح أنها تتعرج وتأخذ سبيلاً لولبيا . إن اختيار الظاهرة البسيطة التى أوردها «چان زاندى » فى عرضه لمؤلف «مورنتز» الذى لعب فيه دور « محامى الشيطان »(١٧٨) يصف « الظهور » باسهاب أكثر ، ويقلب اتجاهه فى بعض النقاط .

الإله كشخصية منفصلة :

ولكن ، يوجد تبسيط من نوع آخر يمكن مقارنته بطريقة « يونكر» التى تعتبر أكثر خطورة ، وهى التأكيد على أن الـ « إله الكائن فوق الوجود المادى » يوجد كشخصية منفصلة ، ولا يقوم هذا التأكيد على وصفٍ ما بل على مظاهر أخرى للآلهة المصرية.

واذا تمادينا فى التبسيط يكون « النجم ذو الجرم الكبير » من الممكن أن يكون قمراً صناعيا من إنتاج عقل العلماء المعاصرين ، وقد تنبه «مورنتز» لهذه المخاطر جيدا . فقد قرر بشكل واضح أن عبارة « إله متعال ، كائن فوق كل الوجود » لا تشير إلى معبود معين ، بل تميز مفهوم الإله عند المصريين فى حد ذاته ، وفى كافة مظاهره وأشكاله (ص٨ - ٧٩) ، كما أوضح أن الخصائص التى كان مهتماً بها موجودة فى المعبودات المتنوعة جداً ، ومن بينها « الآلهة العظمى » رع ، وآمون ، وبتاح (نفس المرجع) . وهكذا ، نجد لدينا مفهوما وحدوياً عن الإله من جهة ، ومن جهة آخرى آلهة عديدة ذات نماذج مختلفة ويتضح من عبارات متعددة «لمورنتز» أنه يرى «الحقيقة الفريدة ، والعظيمة للإله وراء مظاهره المختلفة»، وبمعنى آخر يعتبر أن «الإله» الواحد الكائن فوق الوجود المادى فى تاريخ الديانات الأخير « يضىء تماما » مرة بعد مرة فى عالم الشئون الدينية للمصريين . وهذا إعلان عن إيمان لا يمكن وضعه تحت الاختبار بطريقةحاسمة . ولكن من الضرورى أن نختبر ما إذا كانت خصائص هذا الإلـه كالسمو والتفوق ، مثلا ، يمكن اكتشافها فى عقيدة قدماء المصريين(١٧٩) أم لا .

تـفوق الإلـه :

وكل إله هو « متفوق » ؛ بمعنى أن كينونته تتعدى هذا العالم وأقاليمه ، وهو أسمى من البشر دائماً وبدرجة هائلة ، بثراء طبيعته وبمدى اتساع نشاطه وفاعليته .

وحقاً ، ما دام محل وجود ونشاط الآلهة المصرية ليس على الأرض فلا بد أن تكون « سامية » فوق الوجود المادى . ومع ذلك ، لا يمكننا فى مصر أن نتحدث عن طبيعة السمـو التى ترفع المعبود فوق الزمان والمكان ومصير الموت ، وتمد وجوده إلى عالم الأبدية واللانهائية . ولقد رأينا فيما سبق فى هذا الفصل أن كل الفقرات فى النصوص التى قد تؤخذ للإشارة إلى هذا الاتجاه تميل إلى وجود علاقة نسبية بين فئات الزمان والمكان التى تخص عالم الخلق، بدلاً من أن تلغيها . ولذلك لم يقتفـِ

«مورنتز» هذا الخط من التفكير ، ولكنه تناوله كنقطة بداية وانطلاق « ففى عصر الأسرات الأولى فى مصر ، كان الإله الأعلى متجسداً فى الحاكم ، وبالتالى كان حالا فيه ، من وجهة نظر المجتمع المصرى » (ص٦ = ٧٨) ؛ ومن منظور هذا السمو يكون « الرجوع المتزايد للإله أفضل من الحلول وإمكانية الوصول ـ إلى الكائنات ـ » . (المرجع السابق) .

هيبة الملك :

ومن الواضح تماماً ، أن القوة الملكية خلال التاريخ المصرى كانت تضعف باستمرار ، ويُخضِع الملكُ نفسة بشكل يصعب فهمه ، لقوة الآلهة ورغبتها ، ويزداد إعتماده على أصحاب القوة والنفوذ من البشر . ولعل أكثر الأُمثلة المثيرة التى توضح تناقص هيبة الملك واحترامه هو ذلك التطور فى المقابر الملكية ، من الأُهرامات الضخمة فوق هضبة الجيزة ، إلى الأهرامات المبنية من قوالب القرميد المتوسطة فى الدولة الوسطى ، إلى المقابر الصخرية المخفية فى الدولة الحديثة حتى حجرات المقابر الصغيرة جدا بالقياس إلى غيرها فى عصر الانتقال الثالث فى تانيس (١٨٠) .

الملك نجم قطبى وتجسيد للآلهة :

كان الملك فى عصر الأُسرات الأُولى يشبه نجما قطبيا أرضيا ، تدور حوله كل عناصر الحياة المدنية ـ من أشخاص وأشياء وصفات ـ وإلى حد كبير كل الحياة الدينية . وخلال عصر بناة الأهرام فى منتصف الدولة القديمة ، كان الملك المتوفى يصعد إلى النجم القطبى فى السماء ؛ إلا أن خليفته الحى يصبح من الآن فصاعداً « ابن رع » . وهذا التحديد لعلاقة الملك بإله الشمس الذى صيغ فى الأُسرة الرابعة كان ينظر اليه دائماً على أنه نقص فى المنزلة ؛ كما لوحظ أنه ابتداءً من الأُسرة الخامسة تحتل الآثار الملكية الجنازية المرتبة الثانية فى الحجم والأهمية بعد معابد الشمس . ويفترض أنصار هذا الرأى دائما أن الملك فى عصر الأُسرات الأولى كان مثل

« حورس » إلها بالكامل ، لدرجة أن يجعل نفسه فى الأسرتين الرابعة والخامسة فى مرتبة تالية بوصفه « ابن » الإله الأعلى . ولكننا بينا فى نهاية الفصل الرابع أنه من غير المؤكد تماماً أن الملك كان يجرى تعريفه بأنه مثل «حورس» أو «تجسيداً» لحورس . وكل ما يمكن أن نقوله مطمئنين أنه منذ بداية التاريخ المصرى كان يعبر عنه بـ «حورس» ، مثلما أنه منذ الأسرة الخامسة فما بعدها كان الملك المتوفى يدعى أوزيريس ، ولم نكن نعرف على وجه الدقة بالنسبة للعصر المبكر والدولة القديمة فى أى شكل كانوا يتصورون العلاقة بين حورس والملك . إن الأدلة الواسعة المتعلقة بالنصوص من الدولتين الوسطى والحديثة توحى بأن الملك منذ تنصيبه فرعونا يضطلع بدور حورس، وعند موته يقوم بدور أوزيريس متكيفا مع الصفات المميزة لهذه الآلهة دون أن تكون ذاته متطابقة معها . وهذه الألوهية أو القداسة لا ترتبط به كشخص ولكن تتصل بمنصبه .

ويبدو على الأرجح أنه فى أوائل الدولة القديمة - لأسباب ما - كان هناك « شروق » لإله الشمس ، اضطر الملك فى النهاية إلى تحديد علاقته السابقة المبهمة بذلك الإله . ولا تعنى بالضرورة صيغة البنوة نقصا فى المنزلة والاحترام ، بل الأحرى إنها نوع من التصنيف الذى يربط بدرجة شديدة سيد الآلهة بشبيهه على الأرض أو يربط برنامجا جماعيا للحكم والذى يتطلب من ملوك مصر أن يكرروا على الأرض أعمال إله الشمس عند الخلق .

ونجد فى الأسرة الخامسة تطورا مماثلا فى علاقة الملك بأوزيريس . « فظهور » هذا الحاكم الجديد لمملكة الموتى يؤدى إلى تحديد كينونة الملك المتوفى بصفته « أوزيريس » ، ولا يعنى ذلك أن الاثنين متساويان ، بل إن الملك قد اكتسب وظيفة مقدسة إضافية .

الملكية بين التدهور والسمو :

وفى نهاية الدولة القديمة وصلت الملكية إلى حافة التدهور ، واضطرت للانحناء أمام قوة الآلـهة ، وأربـاب المـقاطعات الكـبار . ويعتبر المـلك پيبى الأول Phiops I (حوالى ٢٢٩٢ - ٢٢٦٠ ق.م) أول ملك يصور راكعاً وهو يقدم القرابين للآلهة ، وتكشف رسومه وكتاباته عن احترام غير محدود لمعبودات ذات نفوذ واسع الانتشار فى المقاطعات . ولما كانت قوة الملك على الأرض تستمر فى النقصان ، لذا يزداد التجاء البشر إلى الآلهة بصفتها السبب الأساسى للحوادث والمانع لها ؛ وفى أثناء عصر الانتقال الأول (حوالى ٢١٤٠ - ٢٠٤٠ ق . م) كانت تنسب إلى الآلهة لأول مرة مسئولية الشئون السياسية .

تفوق السلطة الإلهية عن الملكية :

وعندما أعيد تشكيل الملكية المصرية ، وسويت عـلى أسسها الأيديولوچية ، فى بداية الدولة الوسطى ، ظلت للسلطة والنفوذ الإلهى أسبقية عليها وصدارة . واعتباراً من ذلك الوقت كان المـلك يرجع « اختياره » إلـى إلـهٍ مـا ،ويتـصرف عـلى أسـاس « أوامر » هذا الإله . حـتى إن أكـثر الحـكام أهـمية فـى الـدولة الحـديثة وهـو تحتمس الثالث (١٤٩٠- ١٤٣٦ق . م) بنى أحقيته للعرش على قرار من وحى الإله آمون ، وأرجع انتصاراته إلى قوة هذا الإله . وقد بلغ هذا التطور ذروته فى « حكومة الكهنة » فى الأسرة الواحدة والعشرين ، حيث كانت قرارات الوحى من آمون تنظم كل شىء يحدث حتى الأمور قليلة الأهمية بدرجة نسبية إدارياً وسياسياً ؛ لدرجة أن تعيين موظف أو حل قضية سرقة كان يحكمها الوحى الإلهى . كما أن تسمية أحد ملوك الأسرة الواحدة والعشرين الذى أقام فى تانيس بأنه « آمون يكون ملكاً » لتبين الأوج الذى وصله التطور الذى أصبح فيه الملك أكثر اعتمادا على قوة الآلهة وقراراتها .

ولكن المسافة التاريخية حيز محدود ؛ ومهما بدا لنا مسار أى تطور مستقيماً ،

فريما تتعطل النهاية قليلا بقوة الأحداث إلا إنها رغم ذلك ، تقع قريبا جداً من نقطة الانطلاق . ويصدق هذا الرأى هنا أيضا لأن شعـار « آمون يكون ملكاً » يعلن عن حلول أكبر في العالم الأرضى الدنيوى والتاريخى ، أى نزول من سموه المفترض فوق الوجود المادى . وبلغة المفهوم المصرى للتاريخ أن بداية التقدم ونهايته متقاربتان من بعضهما إلى حد بعيد ، فالقائمة الملكية في تورين التى تسجل تصنيفا منهجيا قديما من عصر الرعامسة (القرن ١٣ ق . م) لأفكار سابقة عن تعاقب الملوك ، تضع حكم الآلهة على الأرض فى بداية القائمة قبل كل الملوك .

الآلهة على الأرض :

هذه الفكرة ، تأثرت بإحياء الاتجاه إلى وضع الآلهة داخل التاريخ بدرجة أكثر رسوخاً ، ولكنها قد تعكس بلا قصد الوضع الحقيقى عند بدء التاريخ ، عندما كانت الآلهة أشد ارتباطا بالحوادث على الأرض . وتنبىء الأشكال الحيوانية والأشكال فاقدة الحياة للآلهة أنها كانت متلازمة فى الأصل . والدليل القوى على أن الإله كان حالاً فى الملك هو ثوب الفتش المستعمل كرمز هيروغليفى لكلمة إله . وهنا نـجد أن عرض « مورنتز » للتطورات المتأخرة بالرجوع إلى الوراء من حيث الزمن يبدو أن له ما يبرره ، حتى وإن تجادلنا فى الحلول الإلهى الأصلى فى الملك أو فى الزعيم قبل عصر الأسرات .

وفى كتاب « ظهور الإله الكائن فوق الوجود المادى The Rise of the Transcedent God » ، حدد «مورنتز» بصورة صحيحة نزعة هامة فى تطور الديانة المصرية ، وقدمها فى شكلٍ مركز ومثير وحافز للتأمل . إلاّ أن العنوان الذى أعطاه لعمله كان من السهل أن يقود المؤرخ إلى أن يضل طريقه فى الديانة . وفى مصر ، يمكننا أن نلاحظ « ظهور » مختلف الآلهة الكبرى مثل رع ، وأوزيريس ، وبتاح ، وآمون . كما يمكن رؤية الانتقال والتغير من الحلول إلى السمو فوق الوجود ـ وبالعكس ـ فى أغلب المعبودات المختلفة . إلا أنه لم يكن هناك فى أى وقت فى مصر إله كائن

فوق الوجود المادى ؛ وبالتالى لا يوجد «ظهور لإله فوق الوجود» ، الذى كان بالنسبة «لمورنتز» - فى الواقع - « تاريخ الإله فى مصر القديمة » [١٨١] . ومع الاستثناء الوحيد لأخناتون ، لم يكن هذا الملك « الضئيل » يواجه إلها واحدا « متزايداً فى القوة » ؛ ولكن يواجه عدداً وافراً من الآلهة التى تدعم نفوذه . ومن بينها نجد إله الشمس بأشكاله وأسمائه المتنوعة يعطى الطابع العام ، لأنه الخالق الأصلى الذى يجب أن يكرر كل ملك أعماله .

البشر والالهه معا فى الوجود :

وفى مصر ، تسكن الكائنات البشرية والآلهة معاً فى الوجود ، أى فى عالم الخلق. وتعتبر الممالك الحقيقية للكون ، المبهمة بلا آلهة ، مخصصة ، لقوى الفوضى والتشوش الكامل « الأعداء » . واللاموجود ، الذى تكون فيه المعبودات البدائية بصورة ما كما هو الحال مع الإله الخالق عند بداية الخلق يبدأ حيث تنتهى الحدود والتنوع . ويجب أن نعوّد أنفسنا على حقيقة أن الآلهة المصرية بطبيعتها ليست كائنة فوق الوجود ، أو خالدة ، وتامة ، ومطلقة . ولا يستثنى من ذلك الإله « المجهول المصدر » فى نصوص التعاليم حتى بالرغم من أنه يذكر كدليل رئيسى على مظاهر التفوق والسمو فوق الوجود أو « النزعات التوحيدية » فى مفهوم الآلهة عند المصريين.

وتحتوى كذلك المحاضرة التى ألقاها «جوزيف ڤيرجوت» فــى ستراسبورج (تحت عنوان «فكر الإله La Notion du Dieu ») والتى استعنت بها عند بحث المصطلحات الفنية فى الفصل الثانى، تحتوى على قائمـة بأغلب الخصائص المميزة الهامة التى تعزو إلى كلمة nṯr نثر المجهولة فى نصوص التعاليم (ص١٧٧-١٨٠)، تلك الخصائص التى تشكل لدى «درايتون وڤيرجوت» تأكيدا آخر لتفسيرهم التوحيدى . ولكن إذا راجع المرء العبارات المذكورة بها لا يكتشف صفات مميزة لنظام مختلف عن ذلك الذى أخذت منه من قبل ، أو يكشف أى شىء قد يشير إلى إله واحد متفوق على كل الوجود . وتعتبر صفة « الإله الوحيد » و « الإله المطلق القدرة » اللتان

ذكرناهما من قبل ، صفات خادعة لأنها لا تتفق أبدا مع مضمون الأجزاء المختصة بها . والإله الذى خلق العالم ليس كليا أو مطلق القدرة لأنه خالق ، والبراهين على إله «وحيد» لا تزال ضعيفة أى أن «تفرد الإله الكائن فوق الوجود البشرى» يمكن بذلك أن يستدل عليه فقط من خاصية التوحيد للمبادىء الأساسية ككل .

ظهور الإله من خلال طبيعته وتصرفاته :

إن تفكيرنا الاستنتاجى قد أصبح حلقة مفرغة ، فالاستنتاج المطلوب البرهنة عليه كان مفترضاً مقدما . فإله الموحدين ، والكائن فوق الموجود ، والذى يعلو فوق كل الآلهة يظهر نفسه على ما هو عليه من خلال طبيعته وتصرفاته . ولكن نصوص التعاليم لا تذكر أكثر من أنه يتحكم فى شئون العالم ، ويحقق « نظمه » ، وأنه يحكم ، ويكافىء ، ويعاقب ، ولا يستطيع شىء أن ينجح بدونه أو ضد إرادته ، وهذه كلها صفات ونماذج سلوك نسبت أيضا إلى معبودات خاصة مختلفة . وحسب ما جاء فى « أنشودة التسبيح للإله المتفوق (الكائن فوق الوجود المادى) » (مورنتز ، ص٤٧-١١١) فى الفصل ١٨ من تعاليم أمنمؤبى التى يؤكد تفوق الإله على البشر ، تصور لنا سطورها الختامية المشهورة بصورها المثيرة كلاً من الإله والإنسان على أنهما فى قارب واحد حيث تقول : « لسان الإنسان هو دفة السفينة ، (وسيد الجميع) هو ربانها »[١٨٢]. فاذا استعملنا نفس التعبير المجازى ، نقول إن هذه السفينة هى الزورق الصغير - المبطن بالجلد - للموجود فى محيط اللاموجود ، الذى يجب إن يبحر عليه كل من الإله والإنسان معاً .

وخلال التاريخ المصرى يخضع واضعو نصوص التعاليم ، مثل الملك ، مراراً وتكراراً وبالكامل لرغبة المعبودات ، وتصرفها ، ونفاذ بصيرتها ، وفى « نص طاعة الوالدين » حسب ما جاء عند أمنمؤبى (حوالى ١٢٠٠ ق. م) يسلم الإنسان نفسه بالكامل لأيدى الإله ، ونادرا ما يأمل فى اتقاء تصرفات البشر ، ولكن مع النهاية الفعلية ينتمى كلاهما إلى نفس عالم الموجود ، ويعتمد كل منهما على الآخر كشركاء . وسندرس هذه المشاركة فى الفصل التالى .

الفصل السادس

التأثير الالهى واستجابة البشر

التأثير الإلهى واستجابة البشر

بالرغم من أن البشر يعيشون فى عالم لا يمكن رؤية الآلهة فيه ، إلا أنها تؤثر فيهم بقوة وفعالية . ففى كل صباح ، عندما يفتح الكاهن المصرى المقصورة المقدسه المغلقه بإحكام فى حرم المعبد ، تتملكه روعة الإله وعظمته ؛ ويقول فى ترتيله اليومى إلى آمون - رع ملك الآلهة : « روعتك فى جسدى ، وعظمتك تعم أطرافى »[1] . وتمثل « الروعة » و « العظمة » محاولات للإشارة إلى التعبير المصرى سنجت sndt وشفشت šfšt· فى لغة حديثة ، ويمكن أن تعنى كلمة سنجت أيضا « الخوف » من شخص ما ، فى حين تعنى كلمة شفشت « السلطة » الآمرة التى تحيط صاحب مقام رفيع .

وحينما يرى الكاهن تمثال الإله ، يحس بالقوة التى تنبعث من شخصيته ؛ وحينما يُظهر الإله نفسه ، يثْبت نفس القوة فى تألقه ، وشذاه ،وانفعاله (انظر الفصل ٤) . وأول إحساس يستحوذ على المصرى الذى يقابل معبوداً أو رمز إله هو الخوف الممزوج بالدهشة والابتهاج الشديد . وعند التجلى الإلهى تبتهج الأرض والسماء ابتهاجاً عظيما ، ويتهلل العالم كله ، وينتشر اللهو والضحك[2] . ولكن لكى يجعل المعبود المصرى أى نوع من اللقاء ممكناً ، لا بد أن يقول : « لا تخف » ، كما ثبت فى قصة الملاح الغريق - وذلك لأن الآلهة عبارة عن قوى عليا ، لا يمكن التنبؤ بظهورها ، وهى غريبة فى بعض الأحيان . وكما تظهر الحب والعطف ، تظهر وجوهها المرعبة أيضا .

لماذا خلق الإله العالم :

ولكن الآلهة ليست موجودة فى العالم لكى تنشر الخوف والرعب ، ولتحول رفاقها من البشر إلى عبيد جبناء ـ فالإنسان وحده هو القادر على مثل هذا التصرف غير الإنسانى ، عندما يمارس قوته على غيره من البشر . ولقد خلقت الآلهة العالم ، وتتكفل بألا يتمكن البشر فقط من الحياة والنمو فيه ، بل وكذلك كل الكائنات معه . ولكن إلى أى حد ؟ وما الذى جعل الإله الخالق يدعو العالم وكل مخلوقاته إلى الوجود ويبقيهم موجودين ؟ لا نعرف نصا مصريا يعطى إجابة صريحة ومباشرة على هذا النوع من الأسئلة : فمن الواضح أن المصريين لم يعتبروا هذه المسائل أمورا جدية . إن الآلهة تستطيع أن تخلق فقط ما هو منظم بدقة ، والحالة الأولى للعالم هى نوع من الكمال والتوازن . ولم تكن الحالة قبل الخلق تستحق الكفاح والجهد حتى بالنسبة للإله الخالق ـ فما دام هو وحيدا فيه ، فكل ما يخصه هو حوار مع ذلك الذى لن يجيب ، والذى لا يوجد فى الحقيقة . وعن طريق تغيير نفسه ، ومجيئه للوجود يستهل الحوار والأخذ والعطاء الذى تعيش منه الآلهة والبشر .

إن التبرير المصرى لخلق العالم بلغتنا قد يمثل ما صورناه منذ قليل ، ولكن لا نجد عبارات مثلها محفوظة لدينا ؛ ورغم ذلك ، هناك فى نصوص التوابيت (حوالى ٢٠٠٠ ق . م) «حديث الإله الخالق» المشهور ، والذى يعتبر سرداً لأهم الأفعال الأربعة لعملية الخلق :

قمت بأربعة أفعال مفيدة

فى مدخل الأفق[٣] .

خلقت الجهات الأربعة

لكى يتنفس كل إنسان فى محيطه[٤] .

فذلك أحد الأفعال .

وخلقت الفيضان العظيم

لكى يملك الفقراء والأغنياء القوة (٥) .

ذلك حد الأفعال .

خلقت كل إنسان مثل زميله .

ولم آمرهم بأن يفعلوا الخطأ (إزفت jzft) ؛

قلوبهم تمردت على ما قلت .

ذلك أحد الأفعال .

تسببت فى أن قلوبهم يجب ألا تنسى الغرب (عالم الموتى)

كى تقدم القرابين لآلهة الأقاليم

ذلك أحد الأفعال .

(نصوص التوابيت ، الجزء السابع : ٤٦٢د ـ ٤٦٤و)

وتعتبر هذه الفقرة ، تقريباً ، بياناً مصريا عن « الحرية ، والإخاء ، والمساواة » أعلن عنه كأساس لنظام جديد بعد انهيار الدولة القديمة . ونجد أن خلق الهواء ، والغذاء ، والمساواة فى الفرص ، والارتباط الدائم بمملكة الموتى والآلهة هى الأفعال الأربعة البارزة للإله الخالق ، وكذلك الأساس المادى والروحى لهذا الوجود الانسانى .

الهواء هو الحياة :

ويأتى الفضاء إلى الوجود من خلال الانفصال الأولى للسماء والأرض ، ومعه نسيم الحياة ـ أى أكبر هدايا الإله أهمية إلى الجنس البشرى . لذلك نجد من أواخر

الدولة الحديثة مناظر الإلهات الحاميات التى تدفع الهواء بأجنحتها إلى المتوفى ، لأن الهواء هو الحياة ؛ وفى مناخ مصر الصحراوى الجاف نجد ، نسمة ريح الشمال ، تحيي وتنعش . هذا ويعنى الحرف الهيروغليفى المعبر عن الحياة (عنخ) - وهو اكثر الرموز الممسوكة بأيدى الآلهة شيوعاً - أنها تملك الحياة وتنشرها . وتبينهم مناظر لا حصر لها على حوائط المعابد والمقابر ممسكين بهذا الرمز الهيروغليفى قريبا من أنف الملك الذى يمثل البشرية كلها ، والذى تدخل نسمة الحياة إلى البشر عن طريق أنفه (اللوحة٢) .

ولا بد أن نشكر - نحن الذين ننتمى إلى عصر خالٍ من الهواء - ذلك المعنى العميق الخالد لهذه المناظر . أليس نسيم الحياة الخلاق ، الذى يوسع الروح ويطلقها هو أثمن رمز لوجود بشرى جدير بالاهتمام؟ أليس هناك كائنات ، أشخاصا كانت أو أشياء سيخنقها فى زماننا البشرى هذا النظام النمطى اللا إنسانى أو نفايات الإنتاج التكنولوجى وعوادمه ؟ أليس هناك العديدون الذين يخاطرون بأرواحهم ليتمكنوا من التنفس بحرية أكثر ؟ . وقد كان المصريون واثقين أن آلهتهم ستعطيهم دائماً ، فراغاً جديدا يتنفسون فيه ، ، وهو ما تمنى ،ريلكه، أن تفعله الآلهة لجيله مرة ثانية(٦) . وبهذا ، المكان المجهز للتنفس وللحرية ، ظهرت حضارة عظيمة مبدعة .

عناية الخالق بالبشر :

ونجد الحياة ممسكة بها أيدى الآلهة المصرية بدرجة واضحة ، وموجهة إلى كل الكائنات الحية ، وليس للجنس البشرى فقط . ومنذ الدولة القديمة ، تبين نقوش المقابر كيف أن عناية الخالق الحنونة تؤثر فى كل ما فى الطبيعة وتمده بالغذاء حتى النملة فى عشها . وفى التراتيل الشمسية فى الدولة الحديثة ، نجد صورة الجنين فى بطن أمه (الفرخ الصغير فى البيضه) الذى يجعله إله الشمس قادرا على التنفس والبقاء حياً . وهذه الصورة التى يستعملها المصريون فى كتابتهم كعلامة لحـــرف الجر أو الظرف

«داخل»[٧] هى أكثر تعبير مطلق عن « الجوهر الداخلى » لاهتمام الآلهة الدائم بالعالم . فهو يتخلل عالم الخليقة كله ، كما تفعل أشعة الشمس ؛ ويعلن أخناتون فى ترتيله العظيم لآتون قائلا : « أشعتك تغلف كل الأراضى إلى أبعد نهاية أى شيء خلقته »[٨].

وفى نفس الوقت ، ابتكر فنانو أخناتون رمز قرص الشمس بالأشعة (شكل ٢٠) ، وهو أكثر الرموز إثارة والتى تدل على العناية المحبة من إله الشمس الذى يعطى ضوءه الحياة لأنه يمد العالم بأسبابها ، وتنتهى أشعة قرص الشمس الممتدة بعيداً بأيدٍ بشرية تمسك برمز الحياة حتى أنوف الأسرة الملكية . وتصور هذه الصورة الضوء فى وضوح كبير على أنه حامل نسمة الحياة . والضوء هو الحياة ، حتى فى عالم الموتى المظلم الذى يمر فيه إله الشمس . وتصف كتب العالم السفلى فى الدولة الحديثة كيف أنه أينما تصل أشعة إله الشمس وكلمته الخلاقة ، تنفتح الأبواب الموصدة فى قوة ، ويُطرد الظلام المقبض ، وينهض الموتى إلى حياة مجددة .

وفى عصر ما قبل أخناتون ، عددت « ترنيمة المتحف المصرى إلى آمون » العطايا الوفيرة التى وهبها إله الشمس لكل المخلوقات :

هو الذى خلق العلف الذى يغذى الماشية ،

و « خشب الحياة (لعله ثمر الشجر) للبشر ؛

وخلق ما تحيا عليه الأسماك فى النَهَرْ ،

والطيور فى الفضاء .

هو الذى يهب الروح للجنين ،

ويسبب الحياة للضفدع الوليد ،

والذى خلق ما يحيا عليه الناموس ،

والديدان وكذلك البرغوث .. .[٩]

ويستعمل أخناتون الصور والرموز التى كانت مألوفة حينذاك فى الترنيمة العظيمة لآتون ، والتى ينشر فيها الخالق نسيم الحياة إلى كل المخلوقات ـ وأبرزها عندما يتحدث عن «الكتكوت فى البيضة » (الطفل الجنين) . ويستمر استعمال هذه الفكرة الفنية فى العصور المتأخرة ، فى نصوص ترانيم للرعامسه حتى نصوص المعابد فى العصر اليونانى الرومانى [١٠] . ولا تقتصر مهمة المد بأسباب الحياةعلى إله الشمس ؛ فكل إله خالق يعبد بوصفه خالقاً يفعل ذلك ـ لأنه إذا لم يداوم على مسئوليته ، فلن يكون لعمليته فى الخلق معنى . ولذلك يقال عن بتاح أنه « خلق كل شىء موجود . . . (و) يحفظ كل واحد حيا بأصابع الفنان[١١] .

الحب الإلهى :

هذا المدد الذى لا ينضب للجميع ـ إذ يقال عن إله الشمس دائما أنه الذى « لا ينام » فى طريقه[١٢] ـ لا يعبر عن مسئولية الإله فقط بل أيضا عن حبه لكل من خلقهم . ومنذ بداية العصر التاريخى ، تعطى الأسماء التى تصف صاحبها بأنه « الواحد الذى يحبه الإله » دليلاً على « الحب » الإلهى المقدس للإنسانية . كما نشهد لأول مرة صدق ذلك من شكل الوصف الملكى فى منتصف الأسرة الخامسة فى عهد الملك نفرإيركارع (حوالى ٢٢٤٦ ـ ٢٤٢٧ ق.م) وفيه يقرر أن الملك هو « محبوب» الإله ، والذى أصبح شائعا فيما بعد[١٤] .

وتجىء هذه الصيغة بشكل أكثرقوة فى الأسرة الثامنة عشرة حيث يقال إن الملك محبوب من المعبود « أكثر من جميع الملوك الأخرى » أو بتعبير أحسن أنه « أختير » من بين كل الملوك[١٥] . هذا « الحب » بمعنى الاختيار أو الانتقاء يتسلسل بشكل هرمى يتجه على الخصوص إلى الملك ، ودائما ما ينبثق تقريباً من الكائنات الأعلى[١٦] : من الإله للملك ، ومن الملك لرعاياه ، ومن الوالدين للطفل ، والزوج لزوجته ، ومن النوع

البشرى للأشياء . بل إن «حب» آتون فى فترة العمارنة المليئة بالاضطراب يبدو أنه كان موجها إلى أخناتون فقط . والتصريح الوحيد بأن الإله « يحب » البشر نجده فى العصور القديمة فى قصة الملاح الغريق [١٧] ، وعكس الحال ، بأن البشر « يحبون » إلهاً ما لم نجده قبل عصر الرعامسة . وان الحب المتبادل بين الإله والانسان ، فى هذه « التقوى الشخصية » لهذة الفترة التى تعتمد فيها كل الثقة وكل الأمل فى عون الإله على ما يمنحه من نعم ، هذا الحب المتبادل يأتى فى المقدمة بوصفه « نعماً تلقائية من الإله ، لا صلة لها بأفعال البشر »[١٨] . ونجد فى عصر الرعامسة صيغاً على الجعارين تذكر مثلاً أن « الإله يحب الذى يحبه » أو « بتاح يجب أولئك الذين يحبونه »[١٩] ، كما أن تحوت مذكور ـ فى أحد الأناشيد ـ بأنه محبوب من « كل واحد »[٢٠] ، و « يعطى » أيضا « وظيفة لذلك الذى يحبه »[٢١] ، لكى يكتسب « سلوكه الخيِّر » مغزى ماديا دنيويا .

هذا الأسلوب المميز هو جزء من تطور متأخر ومنفصل فى الديانة المصرية تأكدت خلاله بدرجة قوية حالة الإنسان كطفل ، وحب الإله له بذلك «الحب» بين الإله والبشر[٢٢] . ولعله كان يعتقد فى العصور القديمة أنه من غير الملائم التأكيد على موضوع « حب » الملك أو معبود ما ، والسلوك الأنسب هو الرهبة ، ودهشة التبجيل والتوقير ، والتهليل السار عند تجلى كائن أعلى . وفى هذا الابتهاج « إلى علو الفردوس ، وعرض السماء ، وعمق البحر » [٢٣] يتحد الخلق كلهم لكى يشكروا خالق العالم وواهبه أسباب الحياة ـ « يرقص أمامك كل أولئك الذين خلقتهم »[٢٤] ـ تقفز الوحوش ، وترفرف الطيور بأجنحتها ، وتثب الأسماك فى الماء ، بل إن الملك يشارك مع القردة المقدسة فى الابتهالات العامة[٢٥] .

القرابين وعطايا الآلهة :

إن هذه العبادة البهيجة هى أقوى إجابة على أن هناك انشغالاً إلهياً بالشئون

الأرضية . لا يقاس خلاله أى مقابل من ناحية البشر بجانب ما تمنحه الآلهة . فماذا تساوى الهدايا المادية من خبز ، وشراب ، ولحم ، ونبيذ مقارنةً بالحرية ، أو نسيم الخالق ، والحماية والملجأ ، والأمان من العوز ؟ إن الآلهة التى توزع كل شيء هى نفسها تملك وفرة من كل شيء . ففى قصة الملاح الغريق « لم يكن هناك شيء غير موجود داخل الجزيرة النائية للآلهة»[٢٦] ، ويضحك الثعبان إله الجزيرة عندما يعده المصرى التائه ، بسذاجته ، بكل كنوز مصر ، بالرغم من الحقيقة القائلة بأن مملكة الثعبان بها وفرة من كل شيء فعلاً . والشيء الوحيد الذى طلبه الثعبان الإله من الرجل عندما يعود لوطنه ، يبدو تواضعاً كافياً : وهو أن « يعطى الإله إسماً كريماً فى مصر[٢٧] .

وترغب الآلهة المصرية فى أن يستجيب البشر لحضورهم وتصرفاتهم . وهم لا يحتاجون إلى عبادة وتقديس أو تقديم قرابين مادية لهم ، ولكنهم يفرحون للآثار التى تبين أن كلمتهم الخلاقة تنتج ، وهم سعداء بتسلمهم الهدايا المادية وغير المادية ، أى الملموسة وغير الملموسة من البشر . ومن أكثر الأشياء أهمية ذلك الحوار الذى نثبته بالشكل الآتى : لكى « تدخل » فى حضرة إله هو أن « تجرى اتصالا مباشرا » [٢٨] ، والملك بصفته ممثل البشر ، لا يرغب أن يأتى إلى حضرة الإله وهو خالى الوفاض ، فارغ اليدين . ولا يُعتبر القربان الذى يحضره إتاوة مفروضة عليه ، ولا ينشد مقابلاً له ، لأنه «هدية»[٢٩] ، تعادل بعض الحرية التى تنشرها الآلهة على البشر مع روح الخالق .

ولقد سبق أن أكدنا بشكل مدروس فى وصف عبادة الآلهة جانباً منها يختلف كثيراً جداً عن العبارة الشائعة واللافته للنظر do ut des (أنا أقدم لكى تمنح) والتى تستعمل فى تفسير أى نوع من العبادة . وتبدو العبارة قابلة للتطبيق جيدا على بعض مجالات العبادة المصرية ، ولكنها تفسر القليل ، ومن المؤكد أنها لا تستخدم كمدخل وحيد . وقبل أن يقدم البشر أى شيء ، فالآلهة قد منحت كل شيء[٣٠] .

قسمة القرابين :

وهنا ، كما هى العادة ، نجد أن الشاعر الذى تمكنه أحاسيسه من إدراك حقيقة ما يجرى عندما تقدم القرابين التى لا تحصى فوق جدران معبد الكرنك وغيره من المعابد فى مصر يعرف مدى العلاقة بين الإله والإنسان بما يسمى « قسمة القربان » التى تسمح للإنسان ، الذى يصلى دائما أن يكون هو «المعطى» ، « دائما »[٣١] وكل شىء يتجه إلى

« المكان الذى فيه شبيه الملك

ـ الإله ـ يرضع كالطفل من ثدى أمه ،

يشرب اللبن ، ويبتسم . ملاذه

لن يتوقف أبدا عن مساعدته فى استرداد أنفاسه . فيأخذ ويأخذ » .

اللقب الإلهى «غنى فى الأعياد» :

فهنا أيضا ، نجد النسمة (الروح) الخلاقة ، « لا تتوقف أبداً عن نشر العبير » ، وتسبب نموا مطردا . ويمكن للآلهة التى تملك كل شىء فعلا ، أن تقبل المزيد ، وامتداد وجودها الكبير والذى بلا حدود يمكن أن يزداد دائماً . وقد رأينا هذه النزعة الثابتة إلى الامتداد فى أسماء الآلهة وأشكالها ؛ وهى موجودة دائماً فى المعبد . ويشابه ألقاب « غنى فى السماء » و « غنى فى الصور والأشكال » اللقب ـ الأشد ندرة ـ وهو « غنى فى الأعياد » [٣٢] .

وهذا اللقب ـ مثل كل الألقاب ـ ليس مفخرة بدون مغزى ، بل يعكس الحقيقة على الأرض . ويدل العدد الكبير للأعياد المشار إليها على شدة الاستجابة البشرية التى تصل ذروتها فى الابتهاج المهرجانى والصدى المتزايد من عالم الخليقة . ويقال فى الكتابات الملكية مراراً وتكراراً إن احتفالات الآلهة ممتدة وغنية ، وتقام أعياد جديدة ،

ويعتنى بالمعابد التى تضم طقوس العبادة بلا تعب أو ملل ، وتُصنع للمعبود أشكال جديدة وأكثر تكلفة ، كما يزداد بشكل مطرد عدد الأعمدة الحاملة لهذه الأشكال فى المواكب .

وهذه الترتيبات لطقوس العبادة للآلهة جزء ضرورى من وظيفة الملك فى التاريخ ، كما أنها عنصر هام فى الاقتصاد ، وتحتفظ بمغزاها فى نظرتنا المعاصرة إلى التاريخ المصرى .

تهدئة الإله :

اعتقد المصريون أن أداءهم للعبادة وتقديم أنفسهم للإله إنما يزيد من وجوده وحضوره ، ويبعد عنهم جانبه السلبى الخطر . وهذه الأعمال التعبدية لا تجبر الآلهة على إظهار جانبهم اللطيف أو الرؤوف ، إنما تشجعهم عليه فعلاً - لأن الجانب المضاد لحب الإله للبشر هو مظهره القاسى ، الموجود دائما تحت السطح ، ويجب تهدئته بوسائل الخدمات الدينية الملائمة . وفى أسطورة « فناء البشرية » يهدأ غضب الإلهة القاسية التى أطلقها إله الشمس ضد الإنسان العاصى ، بشراب مسكر يحولها من لبؤة ثائرة إلى قطة وديعة . إذ يستعمل النبيذ فى العبادة فى طقوس تهدئة المعبودات ، خاصة الآلهات اللواتى فى شكل لبؤة . وهو يقضى على تأثير جانبها الخطر الذى يصعب التنبؤ به - والذى هو أيضا أحد وجوه التركيبة الإلهية للملك - والذى يقيم الدليل على «المغزى اللاهوتى للسكر» الذى كتب عنه «هلموت برونر»(٣٣) وبذلك لا تكون العبادة مجرد استجابة من البشر للإله ، بل ووقاية أيضا من الجانب التهديدى من جهته - وإن « مفهوم الجحيم » فى كتب العالم السفلى المصرية ، والذى درسه المؤلف فى كتاب آخر (٣٤) هو دليل رائع ومثير عن كيف تكون الآلهة مرعبة . ويجرى توجيه الغضب الكامل ، الذى لا يمكن السيطرة عليه ، الصادر من المعبود ، ضد المحكوم عليهم فى محكمة الموتى ، الذين يسقطون من عالم الوجود المنظم ،

وحينئذ يتم «تدميرهم» وتمزيقهم بكل طريقة يمكن تخيلها ، ويلقى بهم إلى اللاوجود ، وهم محرومون من أعضاء الحواس ، وعليهم أن يسيروا على رءوسهم ، ويأكلوا غائطهم ؛ وهم يحترقون فى أفران ومراجل ، ويسبحون فى دمائهم التى اعتصرها منهم شسمو (شزمو Shezmu) إله معصرة النبيذ .

الاستغاثة بالآلهة :

وفى مواجهة القسوة المرعبة للآلهة ، والتى لم تهدد فى النصوص الجنازية القديمة الآثمين فقط ، بل تعتبر خطرا عاما فى الحياة الآخرة ، يحمى الإنسان نفسه بالطقوس التى إذا ما أداها بشكل سليم يبطل أثر الوجه الخطر للمعبود وتضمن أن العالم سيستمر بطريقة منظمة صحيحة وملائمة(٣٥) .

ومنذ نصوص الأهرام ، أقدم مجموعة تعاويذ للحياة الآخرة ، نجد أيضا دعوات واستغاثات من الميت إلى مختلف الآلهة أن تحميه من جميع أخطار وعوائق العالم الآخر ، وأن توقف وتمنع الآلهة الأخرى أو الموتى من البشر أن تؤذيه . ومن الممكن أن يرتفع هذا النوع من التوسلات إلى مستوى التهديد الموجه للآلهة(٣٦) ـ وهو شكل مختلف جديد ومدهش فى العلاقة بين الإله والإنسان .

حدود البشر :

هذا ، ولا يمكن تلخيص ما عرفناه حتى الآن عن تصرفات الآلهة المصرية بأفضل من سطور « جوته » الخالدة من « حدود البشرية »(٣٧) :

ماذا يفصل ويميز

الآلهة عن البشر ؟

تتدفق الأمواج عديدة قريبة

أمام الآلهة ،

نهراً لا ينتهى ؛

تبتلعنا موجة

ونحن نغرق ونغرق .

تتدفق الأمواج من آلهة مصر ، وتتقاذف البشر فى وسطها . والآلهة هى العظيمة القوية التى تهزأ من غرور البشر واستعلائهم . والمعبود هو « الفعّال ، الذى لا يمكن أن يطرد من السماء أو من على الأرض »،(٣٨) ، هو البناء العظيم الذى يكون البشر فى يديه من « الطين والقش »(٣٩) . من الواضح أن المصريين لم يجربوا التشوق إلى الوحدة مع المعبود . فهم لهم حد عند اقترابهم من الآلهة ، لا يمكن لأحد أن يدنو منه أكثر دون أن يعاقب ، ولو أن آمالهم فى العالم الآخر قائمة على أن يصبحوا « كأى إله »(٤٠) بفرض وظيفة أحد الآلهة العظيمة ، وبالتالى يؤثرون بأنفسهم فى تقدم العالم .

السحر والآلهة :

وتستحق الطريقة التى تؤثر بها الآلهة فى العالم مزيداً من النظر والاعتبار . وموضوع كلامنا هنا هو القوة ، والطاقة ، والفعالية . وربما يكون عرضنا له بشكل ملائم بلغة الفيزياء . وقد تكلمنا الآن عن « مجال » القوة التى يتصورونها تحيط بكل معبود ، والتى تؤثر على البشر تأثيرا ذا قوة معينه . وفى هذا المجال الذى يتصور أنه محدود وله نهاية (انظر الفصل ٥) تظهر الآلهة « المحجوبة » نفسها عن طريق تأثيرها فى البشر وغيرهم من الأشياء التى هى محل اهتمامهم . وتسمى القوة التى تعمل فى هذا المجال باللغة المصرية حكا hk3 التى تترجم عامة « سحراً » ونضع الكلمة بين علامتى اقتباس لنتفادى الربط الخادع بما هو شائع فى فهم كلمة سحر .

وعند كل عرض للديانة المصرية يجب تخصيص مكان لدور السحر ؛ مما يحمل بشكل تقليدى مسحة ضئيلة تنتقص من قدر الديانة ، لدرجة أن يصبح السحر

مطابقا للاعتقاد الخرافى ، وينظر إليه كنمو سرطانى على قوام العقيدة النقية السامية .ويقول «أدولف إرمان» إن السحر هو نبتة برية من الديانة تحاول أن تجبر القوى التى تحكم مصير البشر وقدرهم . . فإلى جانب نبتة الدين النبيلة تزدهر عشبة برية ضارة من السحر بلا ضابط لها أو رابط»(٤١) .

سحر الإله قوة وطاقة :

وكما هو الحال فى مسألة الوحدانية أو الاعتقاد فى أكثر من إله ، هنا أيضا ، تحجب الاجتهادات القيمة عن النظر ما لهذه الظاهرة من صورة موضوعية وواضحة. وتعتبر الاستعارة المجازية من الفيزياء أفضل لها من التشبيه المتعلق بزراعة البساتين. فالسحر ليس نباتا بل هو قوة . وكل قوة لها مدلول صريح باختلاف النظرة والاعتبار للطريقة التى تستخدم فيها والأهداف التى جعلت لتخدمها .

إن النصوص المصرية قد جعلت من الواضح أن كلمة حكا « السحر » تعنى قوة . وهى تستخدم فى نصوص الأهرام (تعويذة رقم ٩٤٠ ب ـ جـ) ونصوص التوابيت نظيراً لكلمة آت « t'» ، التعبير الآخر « للقوة » . وفى الساعة العاشرة من كتاب البوابات تظهر المعبودات ذات الصفات البشرية ممسكة شباكا فى يديها لتستعمل « السحر » الموجود فيها وعليها ، لتحمى إله الشمس ، وترد عدوه أبوفيس خائباً (BPf341-45). وهنا نجد مجالاً حقيقياً للقوة التى جعلت مرئية فى صورة شباك ، ومملوءة بطاقة « السحر» الخفية ولكنها قوية فعالة . والطاقة من هذا النوع فى الطبيعة المصرية يمكن تصويرها أيضا على أنها مادة أو جوهر ، إذ من الشائع القول بأن « السحر » قد تم « بلعه » أو « أكله» أو أنه « فى الجسم » (٤٢) .

السحر كلمة خلاقة :

ويعتبر « السحر» المصرى طاقة تفعل فعلها تلقائيا وفى الحال ، ولا تتطلب وسيطا

أو ناقلا معينا لنفاذها . وحينما صدرت كلمة الإله الخلاقة ، تكفِّل « السحر » بأن تصبح حقيقة واقعة . ويقال فى ترنيمة لآمون، المحفوظة بالمتحف المصرى عن إله الشمس رع ـ أنه « أمر ، فأتت الآلهةإلى الوجود »[٤٣] . ولهذا السبب ، يعتبر « السحر » الذى يجسد فى الإله حكا Hike (ḥk') على أنه إحدى القوى المساعدة الثلاثة التى تقف بجانب إله الشمس وترافقه دائما فى مسيرته (انظر الفصل ٣) . وهذا التشكيل الفورى للأشياء بناء على كلمة الأداة الخلاقة تتم بواسطة هذه الطاقة « السحرية » ، والتى لولاها لما أمكن خلق العالم . ولقد قام «جان زاندى» بتجميع مجموعة مكثفة من الفقرات التى تشير فى النصوص إلى كلمة الأداة الخلاقة وأثرها [٤٤] ؛ وسنكتفى هنا بذكر مثال واحد من نصوص التوابيت، والذى تظهر فيه الفكرة فى أغرب صورها ؛ فيقال : إن الإله الخالق قد خلق جسده بقوته السحرية (نصوص التوابيت (٦) ، ٣٤٤ب) [٤٥] .

ومن هنا يلمح نص فى نفس المجموعة أن « السحر» يسبق عملية الخلق (نصوص التوابيت (٣) ، ٣٨٢هـ ـ ٣٨٣ جـ) .

هذه القوة الأولية لاتجعل عملية الخلق ممكنة فقط ، ولكنها فى أيدٍ ـ أو على الأصح أفواه ـ أغلب المعبودات تساعد على صيانة وجودها ويعج العالم السفلى بالكائنات التى تعيش من «هواء أفواهها (الخاصة)» [٤٦] أومن خلال تكرار الكلمة الخلاقة لإله الشمس ؛ وهنا يتحقق فورا « سحر » الكلمة الخلاقة مرة ثانية .وتحمى إيزيس « بسحرها » حورس الطفل من أعدائه ، وتشارك مع معبودات أخرى فى « سحر» أبوفيس . فهى بوقوفها فى مقدمة مركب الشمس (الأمدوات ، الساعة السابعة) تسحره ، ويضرب «السحر»[٤٧]عدو الآلهة كومضة « الضوء» وتحرمه من حواسه حتى «لايستطيع أن يجد نفسه » (BPf75) و«تدمره » بسهولة .

السحر سلاح الآلهة :

« فالسحر » هنا ، سلاح الآلهة التى تباغت العدو فتبطل هجومه ، وبذلك تضمن الحماية والأمن والحرية لعالم النظام المهدد دائما . كما أن قوى الفوضى والتشوش قبل الخلق لن تتم هزيمتها بالكامل ، ولكنها تثير مقاومة مستمرة ، تحاربها الآلهة فى السماء وفى العالم السفلى ، وعلى الأرض ، بيد الملك فى المقام الأول . وبتعبير أدق ، فإن أقوى الأسلحة وهو الطاقة الخلاقة « للسحر » لن تتيسر إلا للآلهة ، ولذلك لابد أن يقوم الساحر على الأرض بدور معبود كى يفسد هذه القوة القوية الخطرة .

ويملك الملك - الذى يلعب دور الإله الخالق على الأرض بحكم وظيفته - القوة « السحرية » للفظ الخلاق فى خدمة نفسه آليا . فيفرض إرادته على البلاد البعيدة من خلال القوة السحرية لكلمته فى شعائره وطقوسه (٤٨) .

بهذه الوسيلة فإن « السحر » - الذى يمكن أن نعبر عنه بأنه « الطاقة النووية للمدنيات الحديثة » بسبب خطورته وقوة اختراقه العالم - عرضة لأن يستخدمه البشر ، وهم مصممون على ذلك ، فيسئ الإنسان استغلاله فى عمل الشر ، وبذلك يعزلونه عن الهدف الأصلى منه . لقد أعطت الآلهة «السحر» للجنس البشرى « كسلاح » خاص للدفاع عن النفس - كما ورد فى تعاليم مريكارع حوالى ٢٠٦٠ ق.م (٤٩) إلا أن الناس أسَرهم ما يمكن أن يفعله المرء « بالسحر » ، ولم يراعوا عواقب تصرفاتهم .

فلم يترددوا فى أن يحولوا الأسلحة الدفاعية إلى أسلحة هجومية ، ويستعملوها ضد الآلهة التى يدينون لها بهذه الهبة« السحرية» ، وتعود تهديدات الآلهة إلى عصر نصوص الأهرام . وقد كان الهدف من هذه التهديدات فى بداية الأمر أن تحمى الميت من الآلهة التى قد تمنع صعوده إلى عالم الآخرة المبهج ، حيث تقول النصوص : « كل إله لايأخذ (الملك) إلى السماء لن يقابل باحترام ، ولن تكون له با ba (روح) ، ولن يذوق كعكة ، ولن ينطلق إلى قصر حورس الذى فى السماء ...

(نصوص الأهرام - الفقرة ١٠٢٧) .

السحر أداة للعدوان :

وسريعا ما تحول « السحر » ليخدم الأغراض العدوانية شديدة الأنانية خاصة فى تعاويذ الحب ، ولم يفكر الساحر فى تهديد القوى التى تسببها أكثر الحوادث بعداً وألماً ، ألا وهى تدمير العالم (٥٠) . لقد أسئ استعمال قوة «السحر» الذى كان له فى الأصل مدلول صريح بعد أن صار فى أيدى البشر . وقد حاول - بشىء من النجاح - المتآمرون على رمسيس الثانى (حوالى ١١٨٤- ١١٥٣ق.م) أن يستخدموا « السحر » المكتوب ضد الملك الشرعى لكى يحققوا أهدافهم الشخصية الخاصة (٥١).

ويبدو هنا أن القوة النافعة قد أصبحت أداة للعدوان ، وشعر المصريون فى العصر المتأخر بأن « السحر » غير المفيد كان مناقضا « للقانون»(٥٢) وهكذا يمكن أن يوجد « سحر» جديد « أسود » يخدم الشر وهو بعيد جدا عن إرادة الآلهة .

أمر الإله نافذ :

ولقد اعتقد المصريون منذ زمن قديم أن البشر يمكنهم أن يتصرفوا بشكل مستقل عن الآلهة أو حتى ضدهم . ولكنهم كانوا مقتنعين أيضا بأن إرادة الآلهة فقط هى التى تتحقق فى النهاية ، وأن لها مآثر دائمة . ويقرر أقدم نص كامل من نصوص التعاليم المحفوظة لنا والتى تخص «بتاح حتب» أن «خطط الإنسان لاتنفذ أبدا ، وإنما ما يتم هو ما يأمر به الإله » (٥٣) . وتكرر التعليمات المتأخرة إعادة صياغة نفس الفكرة حينما يقول أمنموبى « إن الكلمات التى يقولها البشر شىء وما يفعله الإله شىء آخر»(٥٤) .

ويدرك المصريون الإرادة العليا للآلهة وفاعليتهم أيضا فى الحياة السياسية . ونجد أقدم دليل واضح على هذا الاعتقاد فى كتابات «عنخ تيفى Ankhtifi » حاكم إقليم فى الفترة التى تلت عصر الانتقال الأول (حوالى ٢١٢٠ق.م)(٥٥) ، ثم

تطورت الفكرة كثيرا بعد ذلك كما يصورلنا « مورنت » في كتابه « Rise of the Transcedent God » .(٥٦) ومنذ الدولة الوسطى ، يميل « أمر الإله » المؤثر على الكلمة الخلاقة ويطلب تنفيذها فى الحال ، إلى أن يكون هو الوسيط الوحيد فى السياسة الملكية ، الذى لايسمح لغيره بدخول هذا المجال . وقد سبق أن أشرنا فى الفصل الخامس إلى النقطة الهامة فى هذا التطور ونتيجته فى « حكومة الكهنة » بطيبة التى يحكم فيها الإله آمون كملك . كما احتاج ملوك الأسرة الحديثة والعصر المتأخر إلى العون الإلهى فى قيادتهم لحملاتهم كما فعل رمسيس الثانى أثناء تعرضه لخطر العدو فى معركة قادش (١٢٨٥ ق . م) وبعده بكثير بطلميوس الثامن يورجيتيس الثانى (١٤٥ ـ ١١٦ ق . م) حيث اعتمدوا على مساعدة الإله الذى كان « أكثر فعالية من مليون جندى »(٥٧) .

الثقة فى الإنقاذ الإلهى :

ونعرف من قصة سنوهى وغيرها من المصادر أن بعض الأفراد العاديين كانوا يعزون تصرفاتهم فى المواقف الحرجة إلى إرادة مقدسة ، مبهمة (٥٨) . وكلما سقطت هيبة الدولة ونفوذها كلما زادت أهمية دور الآلهة فى مساعدتهم فى الشدة . وقد تبلور هذا الجانب للآلهة فى الدولة الحديثة ، فى معبود مميز، هو الاله شد « المنقذ » Shed ، الذى يوجه إليه الخطاب على لوحات لاحصر لها من الأشخاص الباحثين عن العون أو الشاكرين له على المساعدة(٥٩) . إذ يطارد «شد» الحيوانات الخطرة ويبعدها عن البشر وهو راكب العجلة التى تجرها كلاب صغيرة ، وهو لذلك يضطلع بمهام كانت قاصرة فى الأزمنة الأولى على الملك ، الصياد والقاهر العظيم للحيوانات مصدر التهديد . أما وقد أصبح الناس مؤهلين أن يأملوا فى الكثير من عالم السماء أكثر مما يمكن أن يقدمه الملك ، أصبحت الثقة فى المنقذ السماوى عظيمة بحيث تعزز الأمل فى أن يطيل الحياة المقدرة من قبل ، بل و « ينقذ من يحبه ، ذلك الذى يوجد فى العالم السفلى ويحل شخصا آخر (هناك) بدلاً منه »(٦٠) .

مشيئة الإله :

ويستطيع الإله الرحيم فى الحالات الشديدة لهؤلاء الواقعين فى شدة أن يجعل البشر أقرب ما يمكن للخلود ؛ ولكنه يصادف هنا الحد النهائى للوجود الذى تخضع له الآلهة المصرية بوصفها قوى العالم الموجود ، فلاهم مخلدون ولا مطلقوا القوة والنفوذ ، وهذا ما سيبقى على حاله حتى نهاية الديانة المصرية . ولذلك فالتطور الذى وصفته مؤقتاً لم يؤد أبدا إلى أن لإرادة الإله سلطة مطلقة على الأحداث . فهناك متسع دائما للمبادرة الإنسانية التى لم تكن يعترضها فى التاريخ المصرى شئ مثل عبارة « إن شاء الله » فى الإسلام(٦١) .

الشر طبيعة اللاوجود :

ومادامت الآلهة المصرية عاجزة عن النفاذ من حدود الموجود ، فلا مجال لظهور مسألة المقدرة الألوهية ، ولاحاجة إلى إثبات أهلية الإله تجاه الظلم والشر فى العالم . فالشر متأصل فى طبيعة اللاوجود وبالتالى هو أقدم من الآلهة وموجود فى العالم منذ البداية . ولايمكن أن تكون الآلهة مسئولة عنه ، ولكنها القوى الحقيقية التى تهزم الشر وتبعده باستمرار عن عالم الموجودات . ويقول الإله الخالق فى نصوص التوابيت ، فى مجال تبريره لعملية الخلق (٦٢) : « أنا لم أقض على [الإنسان] أن يفعل الخطأ (إزفت jzft) ، إنما قلوبهم هى التى خالفت ما قلته » ، وهذا هو خطأ الإنسان وعيبه ، وكذلك نتيجة طبيعية لتأصل التهور فيهم وهو أن يفسحوا مكانا للشر فى قلوبهم (فالقلب هو العضو الذى يحمل المرء على اتخاذ الأفعال) .

الآلهة لم تكن شريرة :

وتستطيع آلهة مصر أن تكون مرعبة ، وخطره ، ولايمكن التنبؤ بها ؛ ولكنها لايمكن أن تكون شريرة ، الأمر الذى كان حقيقياً فى الأصل حتى مع ست قاتل أوزيريس . وكل ما انهمك فيه ست من عراك ، وتحدٍ، وإرباك وجدال للنظام القائم

كنوع من أساليب « الخداع » [٦٣] كل ذلك كان مظاهر ضرورية للعالم الموجود والاضطراب المحدود واللازم لأى جماعة حية . إلا أنه لابد للآلهة والناس معا أن يضمنوا ألا تصل الفوضى إلى حد التغلب على العدل والنظام ، وهذا هو معنى تعهدهم والتزامهم العام تجاه الماعت .

إن مفهوم الماعت الذى صادفنا كتجسيدبشرى للإلهة ماعت قد تم بحثه كثيرا جدا ، ولكن لايزال ينتظر الدراسة التامة الشاملة والضرورية لنعطيها أهميتها وحقها من التقدير .

مفهوم الماعت :

ونقول باختصار ، إن الماعت هى النظام ، والمقياس المضبوط للأشياء الذى يشكل أساس العالم ؛ وهى الحالة المثالية للأشياء والتى يجب أن يكافح المرء من أجلها والتى تنسجم مع مقاصد الإله الخالق . وتتعرض هذه الحالة دائما للاضطراب ، ويلزم بذل جهد لاينقطع لكى يعاد خلقها فى نقائها الأصيل . ولذلك ترمز الماعت إلى حالة العالم هذه ، الأصلية ، المحتفظة بنقائها ، مثل «عين حورس» المصابة والتى تعالج بصفة متكررة .

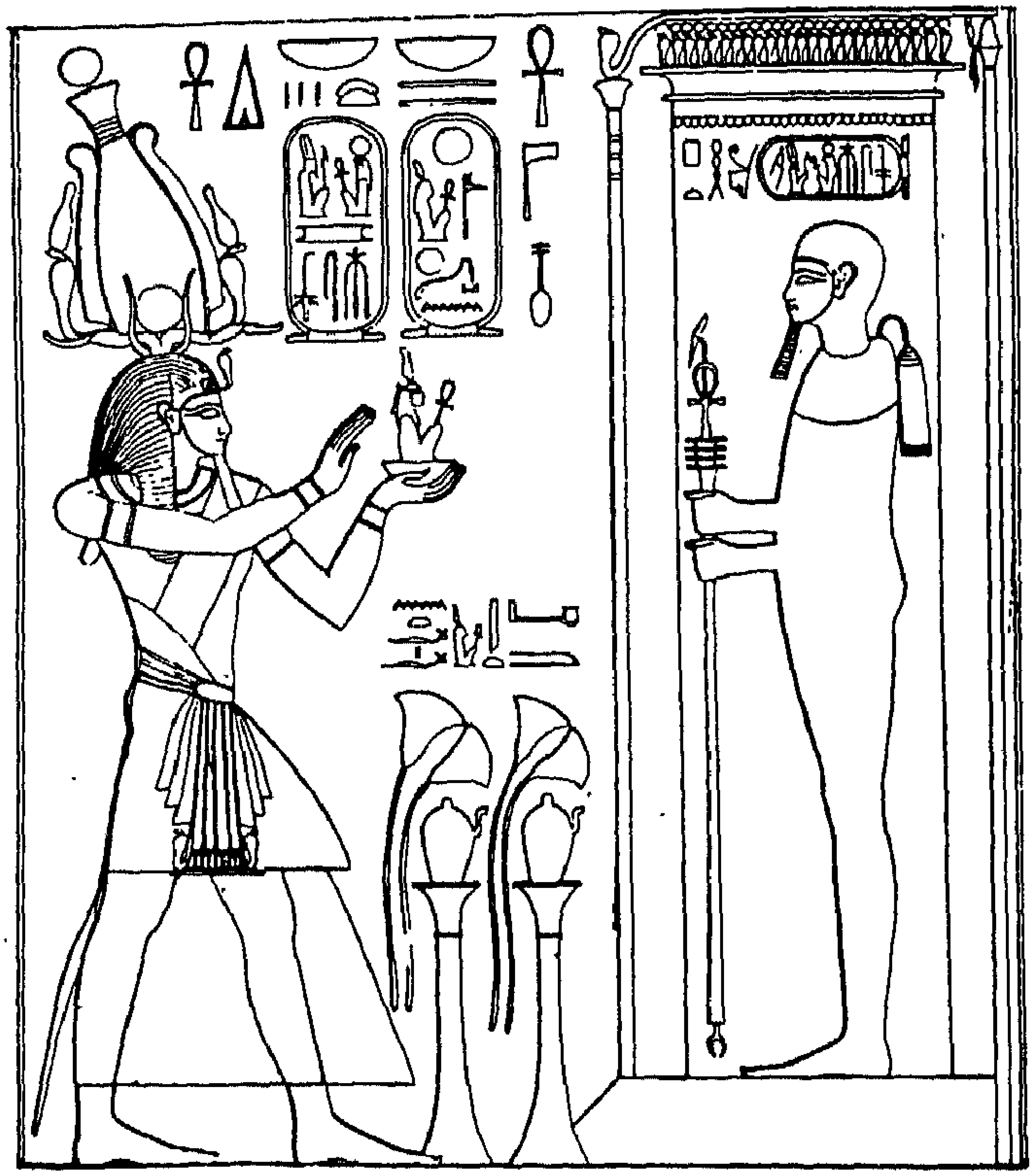
وهكذا يمكن أن ينظر المصريون إلى الماعت بصفتها جوهراوعنصرا مادياً يعيش عليه العالم كله ، وقوتاً للأحياء والأموات [٦٤] من الآلهه ومن البشر ، ومنذ نصوص التوابيت « تعيش » الآلهة على « الماعت » [٦٥] ، ولكن طبقا لنصوص هذه الفترة نفسها ، خلقت الآلهة الماعت وتستطيع أن تتحلل منها ـ فنجد أمنموبى يرى الماعت « عبئا ثقيلا على الإله » ، قديتخلص منها حسب رغبته [٦٦] . وطبقا لنصوص العصر اليونانى الرومانى [٦٧] نزلت الماعت إلى الخليقة من السماء إلى الأرض وهكذا جاءت فى يد البشر . فمنذ فترة بعيدة كان الملك فى مصر مرتبطا ارتباطا وثيقا بالماعت ، وهو أيضا « يعيش على الماعت » .

قربان الماعت :

ونادراً ما نجد معبدا مصريا تخلو صوره العديدة التى تمثل مناظر التعبد من « قربان الماعت » (شكل ١٩) . فالملك الذى يمثل العالم الكامل للبشر فى حضرة الآلهة ، يمسك تمثال الماعت ليقدمه على يده وتظهر الماعت كإلهة جالسة القرفصاء وعلى رأسها العلامة الهيروغليفية لريشة النعام . وتثبت لنا شعائر المعبد اليومية أن كل شئ مادى يقدم فى المعبد مثل الخبز والجعة والبخور ، وهلم جرا ، يمكن أن يتطابق مع الماعت (٦٩) . ولذلك يلخص لنا «قربان الماعت» فى صورة شديدة الرمزية كل ما تعنية العبادة والقرابين والاستجابة لسلوك الآلهة . وتشكل إيماءة الكاهن القائم بالصلاة برفعه الماعت بيده فى صورة واضحة إلى الآلهة علامةً على أن عالم البشر وكل العلاقات والروابط الضعيفة ، والمعرضة للخطر منظمة تماما كما كانت منذ بداية الخلق .

هذه هى الاستجابة التى تحتاجها الآلهة ، والتى تعيدنا دورة كاملة فى تحليلنا حيث اتخذنا سلوك الآلهة نقطة بداية له . فالآلهة لاتحتاج إلى هدايا عينية ، ولكنها تحتاج إلى استجابة البشر لوجودها ، وتريد أن يحسها المرء فى قلوب البشر ، لأنه بذلك فقط تنال عملية الخلق التى قاموا بها مغزاها الدائم .

فالسكون ، ونقص الاستجابة من الخصائص المميزة لعدم الوجود ؛ أما فى العالم الموجود فيوجد الحوار الحى ، غير المنقطع بين الإله والإنسان ، والذى يشتمل على النقيضين : الحب والخوف .



شكل ١٩ : الملك رمسيس الثانى (١٢٩٠ ـ ١٢٢٤ ق . م) يقدم الماعت إلى الإله بتاح .

إن الماعت ، التى جاءت من الآلهة عند الخلق ، تعود إليهم من أيدى البشر، ويرمز ذلك إلى العلاقة بين الإله والإنسان التى أعيد فهمها فى الديانة المصرية . وهذه المشاركة ، وهذا الفعل ورد الفعل هما مفتاح هذا الامتزاج المتعذر تفسيره بين حرية الإرادة والقضاء والقدر .(٧٠) ومن خلال عملية الخلق يكتسب الآلهة والبشر مهمة عامة وهى : صيانة وجودهم الذى له نهاية ضد عدم الوجود اللانهائى ، وليقيموا معا نظاما حياً يسمح بمكان للنسمة الخلاقة ولايصبح ضامرا أو مهزولا .

الفصل السابع

تصنيف مجموعة الآلهة والربط بينها

تصنيف مجموعة الآلهة والربط بينها

فى كتاب، كارل ريتشارد ليبسيوس، سنة ١٨٥١ بعنوان ، über den ersten ägyptischen Götterkreis، (حول أقدم مجموعة من الآلهة المصرية) حدد ، بعض المجموعات المقصورة على فئة معينة ، فى المجموعة الكبيرة من المعبودات المصرية التى لاحدود لها ولا شكل فيما يبدو [١] . وقد استخدم المصريون طرقا متنوعة لترتيب مجموعة آلهتهم التى لانهاية لها ، وكما هو الحال فى أى مكان من تفكيرهم ، لاتتنافس هذه المعتقدات الأساسية مع بعضها ، وإنما تتواجد مع بعضها بصورة متساوية . وسنتبع فى هذا الكتاب التصنيف المفيد الذى قدمة ،ايبرهارد أوتو، فى نظرته العامة للاعتقاد المصرى بتعدد الآلهة وعبادتها [٢]. والتعبير الوحيد له الذى نود تجنبه هو ، المخططات الرقمية، (Zahlenschemata)، أى أننا نفضل الكلام عن تصنيف عددى يتعلق بعلم الأنساب التى يجب تمييزها عن التبويبات المحلية والاجتماعية .

التصنيف العددى والمتعلق بالأنساب :

إن أبسط صورة لمجموعة من الآلهة وأصغرها هى الزوجان . والقليل منها يكون اثنين من نفس الجنس . ذلك الاستثناء فى الأختين إيزيس ونفتيس ، والخصمين حورس وست اللذين يعكس صراعهما اللانهائى والذى يستطيع تحوت أن يسويه فقط بشكل مؤقت ، يعكس ذلك ازدواجية العالم ، وضرورة المجابهة والتحدى الدائمين .

وكقاعدة عامة ، ينقسم الزوجان أو المجموعة المذدوجة جنسياً إلى إله وإلهة كما تصوره الأزواج الأربعة من المعبودات التى تؤلف ثامون هرموبوليس : نون ونونيت ، Nun and Naunet ،، وحوح وحوحت ، Huh and Hauhet ، ، وكوك وكوكيت ، Kuk and Kauket ، وآمون وأمونت ، Amun and Amaunet ، .

وتتحدث نصوص الأهرام عن أزواج أنثوية متماثلة بأسماء مذكرة لآلهة ومعبودات ، ولكنها لاتكاد تكون مظهراً للديانة المصرية فى صورتها الأصلية .

وقد وجدت أزواج أكثر من ذلك ، مثل ، أنثى رع ، (رعتاوى Raetawy) فى بداية الأسرة الثامنة عشرة ، وفيما بعد ، أنثى أنوبيس ، ، و، أنثى سوكر Sokar ، . ولقد سبق أن بينا فى الفصل (٣) أن هذه لم تكن إلا صورا تجريدية تنقصها الحيوية .

الثالوث المقدس :

وإذا أضيف ابن أو ابنة إلى مجموعة مقدسة يتكون ثالوث نتيجة لذلك ، وهذا هو أحسن تقسيم للآلهة المصرية إلى مجموعات وجدناه كثيرا وبشكل مستمر وكان هو التقسيم المفضل . ومصادرنا قليلة جدا لدرجة أننا لابد أن نظل على شكنا فيما إذا كان الشكل الثالث (ثالثهما) هو الإضافة - أى لابد أن ننظر إلى المجموعة الثلاثية تاريخيا بأنها اثنان زائد واحد . ونقول بلغة التاريخ إن الإلهين آمون وأوزيريس يتلوهما فى الحال الثالوث آمون و موت و خونسو ، أو أوزيريس و إيزيس و حورس ، دون أن تكون مرحلة طارئة يمكن رؤيتها أو إدراكها مع الزوجين آمون و موت ، أو أوزيريس و إيزيس . وفى حالة ثالوث الفنتين لم نشاهد الابنة عنقت Anukis حتى وقت متأخر كثيرا عن الأبوين خنوم وساتت Satis البارزين جدا فى الفترة الأولى للأسرات (انظر الفصل ٣) . وعلى كل حال ، فمن المؤكد أن خنوم وساتت كانا يعتبران ثنائيا مقدساً . وقد ظل بتاح والإلهة سخمت Sakhmet مثلا ، يعبدان فترة طويلة فى منف

جنباً إلى جنب قبل أن يرتبطا بنفرتمNefertem ليكونوا ثالوث منف. ويمكن إثبات هذه الصورة الأخيرة وثائقيا لأول مرة فى الدولة الحديثة ، وبذلك تتوالى النماذج التى وجدت منذ ذلك الحين فى عدد من الأمـاكن الأخرى .

الوحدة الثلاثية :

إن التصنيف المبنى على الأنساب لمجموعة الآلهة الذى يمكن أن نراه الآن فى نصوص الأهرام كان أمراً مهما جدا منذ زمن قديم (٣) . إلا أننا سنتبع إفتراض «أوتو» بأن مصطلح القرابة الذى يقدم به الثالوث يأتى فى المرتبة الثانية بالمقارنة مع الرمزية القديمة والمهمة للـعدد ثلاثة(٤) . « فالثالوث » هو الطريقة الأبسط وبالتالى المفضلة للتعبير عن « الكثرة » أو الجمع التى يشار إليها فى الكتابة المصرية بثلاثة خطوط قصيرة أو بكتابة الرمز ثلاث مرات ، وتوجد نصوص أيضا يـظهر فـيها رقـم « ثلاثة » تساوى الجمع تماما وبكل وضوح (٥) . ويأتى وجود عدد كبير من المعبودات مع الربط بينها فى مجموعات ثلاثيةفى الدولة الحديثة لتكّون ثالوثاً أو وحـدة ثـلاثـية (٦) لا تخص الإله بل الآلهة وأماكن عبادتها . وقد تحققت الصيغه الممتازة لهذه الوحدة الثلاثية المصرية على الخصوص فى نهاية الأسرة الثـــامنة عشرة (أواخر القرن الرابع عشر ق . م) فى أنشودة لآمون محفوظة فى متحف ليدن :

كل الآلهة ثلاثة : آمون ، ورع ، وبتاح ؛ لا مثيل لهم .

اسمه خفى بوصفه آمون ، ويُرى بوصفه رع (حرفياً ،

هو رع أمام البشر وجسده بتاح . تبقى مدنهم

الثلاثة على الأرض إلى الأبد : طيبة ، وهليوبوليس ،

ومنف على مر الزمن (٧) .

الوحدة الثلاثية من أيام توت عنخ آمون :

هذه الوحدة الثلاثية لآمون ، رع ، بتاح موجودة أيضا فى كل مكان . ولا ترجع صحة ذلك لأول مرة إلى الرعامسة كما يقرر «أوتو» [٨] ، ولكن نؤرخها بعصر توت عنخ آمون (١٣٤٧ ـ ١٣٣٨ ق.م) خليفة أخناتون . ونجد على إحدى آلات النفخ الموسيقية ، ضمن الكنوز المدفونة مع الملك ، زخرفة بمنظر وحيد تبين الملك أمام الثالوث الجديد [٩] ، حيث نجد آمون ، الذى لا يزال ، من الناحية الاسمية ، أكثر الآلهة الثلاثة نشاطا وعلواً ، يمسك برمز الحياة قريبا من أنف الملك ، ويقف رع خلف آمون (فى صورة حور آختى Harakhte ذى رأس الصقر) ، ويقف بتاح وراء الملك (وترينا آله النفخ الفضية ـ من ذات المقبرة ـ مجموعة مشابهة لنفس الآلهة ، ولكن بدون شكل للملك) . وتبين « لوحة الإصلاح » لنفس الملك الذى ربما أنهى سنة ١٣٤٥ ق.م فترة التحول القصيرة التى تعايش فيها آتون وآمون متساويين ، ترينا اللوحة أنه عبر عن عنايته المفرطة بكل الآلهة والإلهات التى اضطهدها أخناتون خاصة آمون وبتاح.

وترينا الدراسات العديدة أنه على عكس الفكرة القديمة ، لم يكن هناك «إصلاح» أو عودة سريعة إلى المكانة العليا لإله الدولة الرسمى آمون بعد موت أخناتون ، ولا رجعت العاصمة إلى طيبة « مدينة آمون » ، بل الأصح أنه يمكن أن نلاحظ فى نهاية حكم حور محب Haremhab (١٣٣٣ ـ ١٣٠٦ ق.م) تحفظا واضحاً فى الاتجاه إلى آمون[١٠] ، بينما أعطيت الأفضلية لمعبودات هليوبوليس ومنف . وكانت منف العاصمة الجديدة على بعد كيلو مترات قليلة من مركز عبادة إله الشمس فى هيلوبوليس . وبعد فشل الثورة الدينية، كان من الواضح أن خلفاء أخناتون ليسوا على استعداد للعودة إلى الحالة السابقة وإعادة آمون إلى مركزه القديم من الأهمية بوصفه «ملك الآلهة». ويرينا « هارى » [١١] أن حور محب يتجنب استعمال العبارة المفضلة قديماً «آمون رع نسونثرو» أى « آمون رع ملك الآلهة » . فيجب الآن أن يتقاسم آمون

مكانته مع رع وبتاح بين الآلهة الأخرى . لقد أحدثت الفترة الناجحة للرعامسة بعثا حقيقياً لآمون كملك للآلهة ، بينما أضيف الإله ست كجزء رابع لمثلث آمون ، رع ، بتاح ؛ مع بقاء المجموعة الثلاثية أيضا (١٢) . وأصبحت تسمى بأسماء هذه الآلهة الأربعة الفرق الأربع الرئيسية من الجيش المصرى التى نفذ بها حملاتهما فى الشرق الأدنى كل من سيتى الأول (١٣٠٤ - ١٢٩٠ق.م) ورمسيس الثانى (١٢٩٠ - ١٢٤٤ ق.م).

رمسيس الثانى وسلسلة الأربعة :

إن تأريخ اللوحة المشهورة للسنة ٤٠٠ التى أقامها رمسيس الثانى فى عاصمته الجديدة تكريما للإله ست تحتوى على سلسلة أربعات مدهشة ومقصودة بوضوح وهى : « سنة ٤٠٠ ، شهر ٤ من فصل شمو $\check{S}mw$ ، يوم ٤ »(١٣). فهل يقصد رجاله اللاهوتيون أن يشيروا عن طريق هذا التاريخ المفترض إلى ست كإله جنبا إلى جنب مع المجموعة الثلاثية الرسمية ؟ ويظهر الرقم أربعة فى كل مكان فى مجمع الآلهة المصرى لمخطط تصنيفى بصفته شعاراً للكمال أو الوحدة الكاملة (١٤) . ورقم ٤ هو عدد الجهات الأصلية ، والرياح ، وأعمدة السماء ، وفى الأساطير أطفال نوت وأبناء حورس ، فضلاً عن مجموعات عديدة أخرى للآلهة الأربعة تحمى الميت (١٥) .

ويتضاعف رقم أربعة ، كما فى ثامون هرموبوليس ، كما أطلق اسم «مدينة الثمانية» لمركز عبادتهم هرموبوليس منذ الدولة القديمة . لذلك ، ربما توضح فكرة الثمانية وما يتصل بها عن عملية الخلق فى منتصف الدولة القديمة ، ولو أنه لم تشاهد أسماء الأزواج الأربعة للمعبودات البدئية حتى العصر المتأخر . وتختلف الأسماء نفسها ، ولكنها تصل دائما إلى ثمانية أو على الأصح ، إلى أربعة أزواج من الآلهه والآلهات (١٦) .

مجموعة التاسوع :

وأكثر المجموعات أهمية هو التاسوع ، وهو شكل مكثف لـصيغة جمع (العدد ثلاثة ثلاث مرات) التى يشهد بصحتها لأول مرة تاسوع هليوبوليس، الذى أعطى النموذج لتاسوعات أخرى فى مجمع الآلهة ؛ نجد لها قوائم من الآلهة التسعة منذ نصوص الأهرام(١٧) . ومن غير المؤكد ما إذا كانت أشكال جب وست ، الموجودة على شظيات محفوظة فى متحف تورين وهى ترجع إلى عصر زوسر (حوالى ٢٦٠٠ ق . م ، أنظر الفصل ٤ ملحوظة ٢٠) تشكل جزءاً من « تاسوع » لأنها تبدو أنها كانت مجموعة آلهة قديمة تسمى غت ht بمعنى « مجمع » (١٨) . وتسمية زوسر باسم حورس دليل فى حد ذاته على أنه « أعظم إله فى هذا المجمع المقدس » بينما خلفه هو « أقوى واحد فى المجمع » والاسم الحورى لمنكاورع « ثـور الـمجمع » (١٩) يســـاوى « ثور (بمعنى سيد) التاسوع » فى نصوص الأهرام . ويحثنا هذا على القول بأن «المجمع» قد استخدم محل « التاسوع » فى نفس الوقت الذى تم فيه ظهور إله الشمس ، وتشير كل مجموعة أساساً إلى عدد وافر من الآلهة غير محدد ، كما يمكن أن يعنى « التاسوع الكامل » فى العصر المتأخر « كل الآلهة » (٢٠) .

ويتم الجمع بين طريقتى التصنيف العددى وتصنيف القرابة أو النسب فى التاسوع . فالكائن الأولى آتوم ينجب بالتلقيح الذاتى أول مجموعة مقدسة مختلفة عن بعضها فى الجنس وهى شو ، وتفنوت ، ومنها ظهر الجيل الثانى من الآلهة وهو جب ، ونوت ؛ وأنتجت الوحدة بين إله الأرض هذا ، وإلهة السماء الإخوة أوزيريس وإيزيس وست ونفتيس الذين أكملوا التاسوع .

ذلك هو التكوين المعتاد للتاسوع ، ولكنه ليس السائد دائما أو ربما الأصلى (انظر أعلاه) . إذ يختفى ست عـــادة منذ الدولة الحديثة من التاسوع ، ويحل حورس محله ؛ بينما قد يستعاض عن آتوم بمظاهر أخرى لإله الشمس (٢١) . ونجـد فـى الأمـدوات

، تاسوعا مذكرا ، تستبدل فيه الآلهات الأربع بأربعة آلهة[٢٢] .

ولا يثبت عدد أعضاء التاسوع عند العدد تسعة قانوناً ، حتى بالرغم من أن نسب القرابة ينتهى عند أوزيريس وإيزيس ، لأن هذا الرقم يحذف ابنهما حورس و « أبناء حورس » الأربعة . وأحيانا ما يكون للتاسوعات المتأخرة التى ابتكرت فى البلاد على مثال تاسوع هليوبوليس ، سبعة أعضاء فقط ، كما فى أبيدوس ، ولكن فى حالات أخرى نجدها خمسة عشر عضوا كما فى طيبة [٢٣] . والأمر البالغ فى أهميته ومغزاه هو رمزية العدد تسعة . فمن مبدأ الثنائية (الازدواجية) فى الفكر المصرى ظهرت فى وقت مبكر الفكرة الغريبة واللافتة للنظر فكرة « التاسوعان » ، والتى يميز بينهما بالتاسوع « الكبير » ، والتاسوع « الصغير » ؛ وفى المقارنة بينهما وبين التاسوع « البسيط » فإنهما يعنيان معا وحدة كاملة كما تفعل صيغة الجمع « تاسوعيات » التى لها شواهد منذ نصوص الأهرام (٢٤) .

والهدف من كل هذه الأصول العددية ، سواء اتخذت الرقم اثنين أو الرقم ثلاثة قاعدة لها هو خلق نظام وترتيب فى مجمع الآلهة . وهو بالنسبة للمصريين نظام جمع مختلف دائما . وبدون التخلى عن مبدأ التعدد أو إخراج معبود مفرد (واحد) من مجمع الآلهة فإن التعددية غير السهلة تكثف إلى عدد يمكن فهمه وإدراكه . وقد جرت المحاولة أيام أخناتون فقط لتقليل العدد الكبير للمعبودات إلى أقل من ثلاثة (الذى كان يرمز بالطبع إلى « كثير ») .

التصنيف المحلى :

طبقا لمبدأ التصنيف المحلى ، يكتسب كل معبود مقراً رئيسياً ثابتاً لعبادته . وتتفق منزلة أماكن العبادة بشكل آلى تقريباً ، مع التسلسل الهرمى لمعبوداتها والتى تنتهى عند القمة بالإله الرئيسى للمدينة « العاصمة » . ولذلك كان « إله الدولة » فى الأسرة الثامنة عشرة هو آمون الذى عبد باعتباره أعظم إله فى المقر الملكى ، طيبة . وآمون

الذى امتدت طبيعته لتصبح أكثر ما يمكن عالمية وسموا فى التعبير المصرى كان مرتبطا إلى حد بعيد وعلى وجه الخصوص بمدينته(٥) طيبة التى كانت تعرف باسم « مدينة آمون » منذ أواخر الأسرة الثامنة عشرة وما بعدها (٢٥) . ولا يلزم للعالمية والارتباطات المحلية أن تكون قاصرة على شخص معين بشكل متبادل كما هو واضح من مثال آمون، ولكنها عادة ما تكون مثل حالة مرسجر Meresger إلهة هضبة طيبة(٢٦) التى لم تمتد شهرتها ونفوذها إلى ما وراء المنطقة الضيقة من التلال الصحراوية غرب طيبة .

الآلهة والتقسيم الجغرافى :

وتختلف طريقة ارتباط المعبودات المصرية بمحلياتها بدرجة كبيرة ، وهذا يرجع إلى ارتباطها واندماجها فى « تاسوع » أو « ثامون » محلى ، كما فى حالة المعبودات الكونية والبدائية . ولم تبدأ قاعدة المحلية تأخذ نظاما معينا حتى الزمن المتأخر ، حيث لم يكن مكان العبادة بمعناه الدقيق فى الأزمنة القديمة له الصفة الرئيسية فى تصنيف مجمع الآلهة . وهناك رأى بأن هذا المبدأ لم يطبق أبداً بشكل ثابت أو شامل على يد المصريين ، بل طبقته فقط مدرسة معينة حديثة من علماء الآثار المصرية ، وقد وضع «هرمان كيس» (٢٧) الأسس الفكرية لهذه المدرسة الخاصة بالوصف الدقيق لسمات أماكن العبادة (طبوغرافيتها) والتى كان تأثيرها ملموساً إلى عهد قريب جدا . ولا جدال فى قيمة بحث من هذا النوع ؛ فقد زاد إلى حد بعيد من أهمية تحليل الأماكن المحلية للعبادة وفهم الخريطة الطبيعية العامة لمصر من الناحية الدينية ، وألقى الضوء على حقيقة الآلهة فى محيط عبادتها .

ولكن طريقة « التقسيم الجغرافى المفتت » التى ذكرها «هنرى فرانكفورت »(٢٨) ، أى تشريح الحياة الدينية إلى وحدات جغرافية دنيا ، لا تساهم مطلقا فى فهم طبيعة الآلهة . ومن الخطأ الفادح أن ننساق وراء فكرة أنه إذا ما كان

لمكان الأصلى للعبادة محددا ومعروفا يسهل بذلك شرح وتفسير أصله وأهميته التاريخية . ولقد باءت بالفشل تماما كل محاولات العثور على موطن أصلى لحورس أو أوزيريس ، إلا أنه لا يمكن إيقاف بحث العلماء المحدثين عن « موطن العبادة » أو الـ « طبيعة الأصلية » لأى إله لأننا تعودنا كثيرا على البحث عن سبب واحد لكل شىء . ولا نزال نجد تبسيطا مغريا فى النظر إلى تاريخ الديانة بوصفه مناورات دينية سياسية لأماكن وجماعات كهنة معينة .

وقد يكون من الممكن فى بعض الحالات تبرير الافتراض بأنه كانت هناك « عبادات ذات طبيعة محلية » (٢٩) فى بداية التاريخ ، ولكن لانجد اساساً يجعلنا نعمم هذا الفرض . وحيثما يمكن رؤية آلهة لها مظاهر فى التاريخ نجد أن طبيعتها تكون معقدة منذ بداية دلالاتها ، وكذلك جغرافية عبادتها تكون معقدة بنفس الدرجة . ويعتبر أمرا ثانويا تماماً الربط بين كل الآلهة المهمة التى يمكن « الاحتفال بظهورها » مثل رع ، وأوزيريس ، وبتاح ، وآمون بأماكن عبادة معينة .

سبق أن رأينا فى مقدمة الفصل الثالث أن عبادة عدد من المعبودات فى بدء التاريخ كانت منتشرة فى كل مكان بالقطر . فنصادف أولا الآلهة المحلية لإلفنتين ، وسايس ، وتل بسطة لابوصفها آلهة محلية بل عامة ، وهكذا ، لايصح أن نندهش أو نقلق من أن رع وأوزيريس وبتاح وآمون قاموا بدور آلهة عامة منذ البداية دون أن يحدها أبداً مكان مفرد أو تتقيد بمظهر واحد فى طبيعتها . فلم يكن أوزيريس فى الأصل أبداً إله البدو رعاة الماشية فى شرق الدلتا ، ولاكان آمون أصلاً إله الريح . ولايمكن الطبيعة الثرية المعقدة للآلهة أن تتلاءم مع المفاهيم الشديدة البساطة التى نستنبطها ؛ فلا يمكن لأى إله أن يقع فى مثل هذه الأفكار الجافة .

إن الحقيقة القائلة بأن عبادة إله ما تقام فى مكان يحس بانجذاب خاص إليه لتخبرنا عن شئ واحد ـ من بين الكثير ـ عن طبيعته ، ولكن لايشكل ذلك أكثر من

مرحلة فى تطوره التاريخى . وتزداد مع الزمن قوة ارتباطاته المحلية.

ويوجد منذ الدولة الحديثة وأكثر منها فى العصر المتأخر ميل قوى لتكوين روابط ثابتة بين أى معبود أو مظهر للآلهة العظمى وأماكن خاصة للعبادة ؛ وأكبر دليل على ذلك تلك القوائم الطويلة المصورة للآلهة والتى تشبه الابتهالات . ولكن يبدو أن عقيدة الدولة القديمة كان لها تركيب مختلف لم تكن فيه طبوغرافية المكان سائدة على الإطلاق . وهذا الاختلاف الواضح لم ينشأ من مجرد كمية الأدلة القليلة التى لدينا عن المعتقدات فى ذلك الزمن القديم . فهناك مؤشرات أخرى مهمة ، مثل غياب أى إله من المقر الملكى أو إله الدولة ، ونقص الأدلة الأثرية للمعابد الضخمة للآلهة التى يمكن مقارنتها بمعابد الدولة الوسطى والدولة الحديثة . وهناك أيضا القليل من الكتابات والنقوش ، التى لم يتم تحليلها بالتفصيل حتى الآن(٣٠) ونقص جماعة الكهنة المحليين المحترفين قبل الأسرة الخامسة .

التوحيد بين الآلهه وأماكن عبادتها :

وفى مصر ، لم يصبح المبدأ المحلى فى التصنيف منتشراً فى الديانة حتى وقت متأخر نسبيا . فمنذ الدولة الوسطى وما بعدها نجد توحيدا وارتباطاً ثابتا بل ومساواة بين الالهة وأماكن عبادتها ، وتقسيما مصطنعا واضحاً للمعبودات بين شطرى البلاد ، مصر العليا ومصر السفلى . وقد أعطى التركيز على حورس وست بوصفهما ممثلين لشطرى البلاد الفرصة لظهور فروض ظنية لاحصر لها عن مصدرها ، الأصلى ، ودورها فيما قبل التاريخ . ونشهد فى الدولة الوسطى صحة التحديد الواضح بين وبواوت Wepwawt مصر العليا ، ووبواوت مصر السفلى (٣١) . وفى كتاب الأبواب ، أى أثناء تأثير فترة العمارنة نجد أنه حتى الشعوب الآسيوية والليبية والنوبية تنال حماية ألهتها الخاصة بها التى هى أصلاً معبودات مصرية (BPf ١٨١ - ١٧٦) وأخيراً ، نجد أن التصنيف فى الزمن المتأخر يشمل مجموعة الآلهة المصرية بأكملها.

وكانت هذه الفترة الأخيرة هى أول ما استطاع علماء الآثار المصرية دراسته . وهكذا ، تأثرت الطريقة التى أظهرها موضوعنا ، كنتيجة طبيعية لذلك ، تأثرت كثيرا بفكرة « الآلهة المحلية ، والطريقة المحلية لتصنيف الآلهة ، ويمكن أن يؤدى بسهولة تطبيق هذا المبدأ على الديانة المصرية الأولى إلى نتائج كاذبة .

ونظراً لأن كل نظام للتصنيف المحلى يجب أن يبدأ من وجود الآلهة فى المعبد ، محل عبادتهم ؛ ومن توفر وجودهم على الأرض ، فإن ذلك يتعارض إلى حد ما مع طبيعتهم « الخفية » ، « الغامضة » ، التى تتأكد دائما فى النصوص المصرية . وهنا نصادف المشكلة التى لمسناها مرات عديدة وهى : فى أى مكان كانت آلهة المصريين تقيم حسب اعتقادهم ؟

تذييل : مقر الآلهة :

وردت فى ثنايا هذا الكتاب ملاحظتان عن مقر الآلهة ، حتى الآن :

أولاهما ، عبارات عن المظهر « الحقيقى » للآلهة والتى تبين أن المصريين رأوا صوراً لاحصر لها لمعبوداتهم فى بيئتها ، ولكنهم كانوا يقابلون الآلهة ذاتها فى ظروف نادرة فقط (الفصل ٤) .

والملاحظة الأخرى ، نعرفها من بعض النصوص التى أوردناها عند بحث قابلية الآلهة للفناء أو الموت فى الفصل الخامس ، وتبين أن العالم الآخر كان هو المقر المفضل لدى الآلهة . ويبقى علينا الآن ، أن نتوسع فى هاتين النقطتين ، ونحدد موقعهما فى التاريخ .

السماء مقر الآلهة :

إن أقدم بيت للآلهة يمكننا أن نتبينه هو السماء . ونرى على لوحة نعرمر، التى ترجع إلى بدء التاريخ ، رأسين لإلهة السماء على هيئة البقرة تنظر من علٍ على

أحداث الأرض (شكل ٩) ؛ وعلى المشط العاجى الخاص بالملك جت Djet من العصرالمبكر (حوالى ٢٨٤٠ ق . م) نجد أول مثال لمعبود يجوب السماء فى مركب، وفى ذلك المنظر الذى يتكرر مرات لاتحصى فى النقوش التالية .

وفى نقوش إحدى مقابر الدولة القديمة ، يسير الميت على الطرق الجميلة للجبانة التى تؤدى « إلى الآلهة » [٣٢] . ولعل الإشارة إلى عالم آخر فى السماء هو الذى وصف بتفصيل أكثر فى نصوص الأهرام . ففى هذه التعاويذ نجد أن السماء التى تعيش فيها الآلهة ، وتقع بها المقاطعة الخاصة للموتى ، هى الهدف الواضح من الرحلة اليومية للملك فى العالم الآخر . وعندما تتكلم النصوص فى الدولة القديمة عن « إله» على الأرض فلعلها كانت تشير دائما إلى الملك الحاكم فى دور الإله الخالق .

لقد اصبحت مشكلة مقر الآلهه مسألة ملحة لدى المصريين ، فى جو القلق الفكرى بعد انهيار الدولة القديمة ، وذلك لأن « الإله » الأرضى وهو الملك لم يعد هو حامى النظام الثابت فى المجتمع . وعندما نرى تعاليم إيبور Ipuwer تقول «لوكنت أعرف أين الإله لكنت أخدمه بالضرورة» [٣٣] فإنها تعبر عن شعور وإحساس عام ، ولكنها تجمعه فى نصيحة واضحة بعبادة الآلهة ، وبذلك تثبت الإله بشكل اكثر دقة بالحقيقة الأرضية . ويمكننا أن نلمس آثار هذا الاتجاه فى الدولة الوسطى التى يكرس ملوكها عناية أكبر لعبادة الآلهة أكثر مما فعل أسلافهم .

ويقدم هذا التطور نقطة الانطلاق إلى التأكيد المتزايد على أهمية مقر عبادة الآلهة وأهمية استعمال نظام محلى للتصنيف .

الإله فى الأرض والسماء :

ويشكل العالم الآخر فى السماء - كما تقول نصوص التوابيت فى الدولة الوسطى - تكملة للعالم السفلى الذى يوصف بعد ذلك بشكل دقيق فى «كتب العالم السفلى» بالدولة الحديثة . وينعكس انقسام السماء والعالم السفلى للحياة الأخروية ، وكذلك

بالنسبة لمقر الآلهة فى عبارات متواصلة فى نصوص الدولة الحديثة ، وإله الشمس فى ترنيمة المتحف المصرى إلى آمون هو « أعظم من فى السماء ، والأكبر سنا على الأرض » ، [٣٤] وكذلك فى مقبرة خع ام حات Khaemhat من عهد أمنحتب الثالث يكون الإله « أكبر من فى السماء والأرض سنا » [٣٥] . وتوضح فقرات أخرى فى النصوص أن « الأرض » فى هذا السياق تعنى العالم السفلى . ويعتبر آمون - رع فى إحدى الترانيم « غنياً فى مظاهره فى السماء وفى الأرض » ، [٣٦] وفى معبد رمسيس الثالث بمدينة هابو نجد «كل الآلهة التى فى السماء » و « كل الآلهة التى فى الأرض » ممثلة ومصورة جنباً إلى جنب [٣٧] ويفرق المصريون دائما بعناية عن طريق حروف الجر المختلفة بين تلك الكائنات « على » الأرض وتلك الكائنات «فى» الأرض بمعنى فى العالم السفلى .

ونجد فى ترنيمة إلى آمون ، محفوظة بمتحف ليدن ، والتى ترجع إلى السنوات التى تلت حكم أخناتون أن الحضور المقدس منظم بدقة أكبر[٣٨] . « فبا » ba الإله الخالق موجودة فى السماء ، وجسده فى العالم السفلى ، وصورته (غنتى ẖntj) [٣٩] على الأرض . وهكذا ، يعتقد أن المعبود حاضر فى عالم الخلق المنظم بأكمله ، ولكن فى أحوال مختلفة وصور متباينة . وكما كان الحال فى الدولة القديمة ، نجد هنا أيضا أن المقر المفضل هو السماء . ولعل هذا هو السبب فى أن مناطق قصوى معينة من العالم الأرضى خاصة القريبة من السماء كانت تسمى « أرض الإله » (٤٠) . فالعالم السفلى هو مكان ثانوى ومؤقت حيث تتحد فيه البا مع الجسد كل ليلة . وتعيش الآلهة على الأرض فى صور وهيئات فقط ؛ كصورة الملك ، وصور وتماثيل المعابد ، وفى الحيوانات والنباتات والأشياء المقدسة .

المعبد هو سماء على الأرض :

ولكن الهيئة بالنسبة للمصريين ليست مجرد شكل أو تمثال ، وإنما تشكل واقعا

ووجودا عضويا طبيعيا . والمعبد هو « سماء » على الأرض يضم الشكل المؤثر للإله وقد يفيد كمقر للإله نفسه . وعندما يفتح الكاهن فى الصباح أبواب قدس الأقداس المختومة ، فإنه يفتح « أبواب السماء» حتى يمكنه أن يرى صورة الإله فى « السماء» الأرضية (٤١) . وتعتبر النصيحة التى سمعت فى نص إيبور بأداء العبادة بانتظام ، بمثابة وعد أيضا بحضور إلهى وهو ماصاغته بشكل قوى تعاليم مريكارع Merikare (التى تؤرخ أيضا بعصر الانتقال الأول بين الدولتين القديمة والوسطى) حيث تقول : « قد بنى (أى الخالق) لنفسه مكانا صغيرا للتعبد وراءهم (أى البشر) ؛ فإن بكوا يسمعهم » (٤٢) وهنا ، فى قدس أقداسه على الأرض يمكن الوصول إليه ومخاطبته فى أى وقت ، حتى وإن كان مقره الحقيقى بعيداً جدا فى السماء . لذلك فإن أحد أهداف التعبد - وهو أقلها على الاطلاق - أن نجعل الأرض مكانا جذاباً للآلهة كى تحيا فيها ، وأن تنشئ معبدا جديرا بمقر صورة الإله ويكون شبيها بالسماء ، وأن يُعنى بالصورة فى المعبد بدرجة تجعلها سعيدة وهى تعيش وسط البشر .

ويجب أن نذكر أيضا أن المصريين قد اعتقدوا أن الإنسان يمكن أن يضع الإله فى قلبه ويجعله مقراً له (٤٣) . لذا نجد اعتباراً من الدولة الحديثة إشارات من آن لآخر إلى « الإله الموجود فى الإنسان » ، إلا أن هذا المفهوم ، الذى درسه أساساً « هانز بونيت »(٤٤) يضم عناصر مختلفة بحيث قد يكون مستحيلا استخدامها فى هذا السياق الحالى من كلامنا دون دراسة مكثفة ومفصلة .

وفى مقبرة آى بالعمارنة ، يقال إن آتون كائن « معنا » (وبمعنى حرفى : معنا ولكن لانعرف له جسماً) (٤٥) وهنا يتبع إله أخناتون آلهة العصور السابقة . فبالرغم من كونه ظاهراً فى قرص الشمس ، إلا أنه غير مرئى أو واضح لكل فرد بصفة عامة . فالأرض هى مجال عمله ، ولكنه هو ذاته مختفٍ فى العالم الآخر السماوى ، ويتطلب وسيطا كى يتصل بالبشر ، لأنه ليست لديه صور لعبادته على الأرض .

وبعد فترة العمارنة بعدة قرون ، لم تتأخر الديانة المصرية فى التمييز الدقيق بين الآلهة فى السماء وفى العالم السفلى وصور الآلهة على الأرض . ويرجع تاريخ أول ما صادفنا من ذلك فى الصيغة الشاملة « كل إله وإلهة للسماء والأرض والعالم السفلى » إلى الأسرة الواحدة والعشرين (٤٦) . ثم وجد بعدئذ فى الأسرة الثانية والعشرين على سوار لذراع الملكة كاروماما Karomama (حوالى ٨٥٠ ق . م)(٤٧) ، واستمر استخدام هذا التمييز بأشكال مختلفة حتى العصر اليونانى الرومانى(٤٨) . وبهذا الشكل أعطى هذا الترتيب فى الأهمية والمنزلة لعبادة الصور المرئية ، وظلت الأفكار الأصلية عن مقر الآلهة مبسطة جداً، فأصبح المقر حينذاك يتطابق مع العالم المنتظم فى تسلسله الهرمى الثلاثى : السماء والأرض والعالم السفلى .

التصنيف الاجتماعى وحدانيه مع عدم إنكار الآلهة الأخرى :

لم تكن المعبودات على قدم المساواة فى المكانة السامية لدى المصريين .فكانت الآلهة المهمة ، عند تمثيلها بالنقش أو النحت ، تنفرد بوضع التاج على رأسها والإمساك برمزى « الحياة » و « القوة » فى أيديها ، وذلك بالمقارنة بجمهور الكائنات المقدسة الأخرى . وتذكر النصوص أن هناك آلهة « عظمى » (ورو wrw) وآلهة « صغرى » (نجسو nḏsw) . ويقرر رمسيس الرابع بصراحة أنه « تأمل » الآلهة العظمى أكثر من الصغرى (٤٩) . ومن جهة أخرى ، تحذر تعاليم انسينجر Insinger (المكتوبة على بردية بالخط الديموطيقى) من الاستخفاف بأى إله صغير لأن له قوة هو الآخر (٥٠) .

مكانه الآلهة فى الأزمنة الأولى :

كل هذه النصوص متأخرة نسبياً ، ولكن يجب علينا أن نبحث عن دليل لمكانه الآلهة فى الأزمنة السابقة . لقد شوهد الدليل الأول فى ذكر لقب « ملك الآلهة » (نيسوت نثرو njswt - nṯrw) لمرة واحدة فى التعاويذ الطقسية فى هرم الملك ببى

الأول (حوالى ٢٢٩٢ ـ ٢٢٦٠ ق . م) (٥١) حيث كانت موجهة إلى الإله حورس الذى تشير نصوص الأهرام إلى أنه قد ابتعد منذ مدة طويلة عن شغل المنصب الرئيسى (القيادى) الذى احتله فى فترة بداية مجمع الآلهة المصرية . وأصبح اللقب بعد ذلك تقليديا لآمون الذى كان الإله الرئيسى خلال الدولتين الوسطى والحديثة حتى احتل مكانه أوزيريس فى بداية العصر المتأخر . وتدل الشواهد منذ حكم الملك سنوسرت الأول (١٩٧١ ـ ١٩٢٦ ق . م) على تلقيب آمون بصفة مستمرة بلقب «ملك الآلهة» أو « ملك الوجهين » (نيسوت تاوى $njsw\ t^3wj$) (٥٢) ؛ وابتداء من الدولة الحديثة أصبحت عبارة « آمون ـ رع ملك الآلهة » (باليونانية أمونرا سونثر Amonrasonther) هى اللقب العادى والمألوف للإله الأعظم .

ولكن ، من الناحية الملكية ، لم يقتصر اللقب الرفيع على آمون وحده ، إذ يحمل عدد من المعبودات الأخرى منذ تاريخ مبكر لقبى « ملك الآلهة » و« ملك الوجهين ». ويوصف رع منذ نصوص الأهرام بأنه ملك العالم الآخر دون إعطائه لقب ملك . وعلى رأس حاشيته إله القمر تحوت الذى يعتبر « وزيرا » له(٥٣) ، ومنذ الدولة الحديثة هو « الممثل » (ستى stj) لرع(٥٤). وكان المتوفى يرغب فى أن ينضم إلى هيئة موظفى إله الشمس بوصفه الـ «كاتب » بينهم . وهنا نجد أن منصب الملك على الأرض تنعكس صورته وسط الآلهة فى العالم الآخر . ويصور المصريون مظاهر عديدة للحياة الآخرة كإستمرار للأشياء بحالتها على الأرض .

الشخصية الملكية للآلهه :

وبحلول الدولة الحديثة على أكثر تقدير نجد أن الشخصية الملكية للآلهة تنعكس على التاريخ . ونحن نعرف أن حجر پالرمو يسجل تاريخ الأسرات الخمس الأولى لمملكة مصر الموحدة فى صورة تدوين سنوى للمناطق فى بدايتها . وهو يسجل حكم ملوك الوجه البحرى وربما الوجه القبلى أيضا فى البداية ، قبل العصر التاريخى .

ومن جهة أخرى، تضع قائمة تورينو - من الأسرة التاسعة عشرة - فى حسبانها فترة حكم الآلهة على الأرض قبل الزمن التاريخى الذى يبدأ بالملك مينا Menes ، مؤسس الدولة ، وقد تبنى هذه الخطة بعد ذلك بألف سنة مؤرخو مصر اليونانيون ، وكذلك مانيتون .

الآلهة التى حكمت مصر :

ويأتى على رأس هذه القائمة للآلهة التى حكمت على الأرض ، رع ، وبتاح ، وشو ، ثم يليهم جب وأوزيريس وست ، وحورس . وفى النهاية تحوت وماعت ، ومظهر ثان لحورس ليكونوا مجموعةمن عشرة آلهة ثم السلالة التى جاءت بعدهم « أنصاف الآلهة » (أرواح الآخ akh) لتمثل الانتقال إلى العصر التاريخى . كان ينظر فى فترة الرعامسة إلى ملكية إله الشمس على الأرض على أنه « زمن كامل » يؤمل فى عودته عند تولية ملك جديد(٥٥) وفى أنشودة المتحف المصرى لآمون التى ترجع إلى الاسرة الثامنة عشرة يحيط خرطوش باسم إله الشمس « ملك الآلهة » ، توقعاً للقب الملكى الرفيع الذى ابتكره أخناتون للإله آتون فى فترة العمارنة .

ألقاب الآلهة العظمى :

وقد أعطت النصوص المتأخرة لشخصية إله الشمس مظهراً لايزال أكثر صلة بالأرض ، وأصبح ملك الملوك . وتشجعه أنشودة للإله الخالق فى برلين - لحماية الملك رمسيس التاسع « كما تحمى الآلهة التى تأتى للوجود فى [هذه الأرض] لأنك ملكهم (نيسوت بيتى njswt - bjtj) ؛ وكان حكمك فى كل الأراضى عندما توليت منصب ملك القطرين (مصر العليا ومصر السفلى : نيسوت تاوى njswt twj) (٥٧) . وتصف نصوص المعابد فى العصر اليونانى الرومانى ، بالتفصيل ، الحكم الملكى للإله على « الوجود » (٥٨) ، وتتوسع فى لقبه الملكى لتجعل منه «الملك الذى يحكم

(نسى nsj) الملوك،(٥٩) . وبالرغم من أننا لم نجمع هذه الألقاب بشكل تصنيفى ، لكن يبدو أن الأمثلة على ألقاب الملك التى طبقت على الآلهة الأخرى تظهر عادة مع أولئك الذين حكموا على الأرض بالفعل حسب ما تورده قائمة الملوك بتورينو . وهذه هى الحقيقة بالنسبة لبتاح(٦٠) ، وحورس(٦١) ، وخاصة أوزيريس المعبودبوصفه « ملك الآلهة » ابتداءً من الدولة الوسطى حتى عصور البطالمة (٦٢) ، بينما يحمل أحيانا بصفته حاكم الموتى لقب « ملك الأحياء » (٦٣)، ، بالإضافة إلى اللقب الشائع « حاكم الأحياء» (لأن الموتى الصالحين [المباركين] هم « أشخاص أحياء » بالنسبة للمصريين) . وهو أول إله يحاط اسمه داخل خرطوش ملكى والذى يرجع أقدم مثال له إلى نهاية الدولة الوسطى (٦٤) .

ألقاب الآلهة الثانوية:

ويظهر حرى شف Harsaphes ، الإله الكبش ، وهو الإله ، الرئيسى لمدينة هرقليوبوليس Herakleoplis فى شمال مصر الوسطى بصفته « ملك الوجهين،(٦٥) ، ولكنه لم يكن واحداً من الآلهة العشرة الذين حكموا على الأرض منذ البداية . وهنا نقابل مرة ثانية النزعة إلى تطبيق ألقاب وصفات الإله الأعظم على الآلهة الصغيرة نسبيا(٦٦) . ويصبح عدد هذه الآلهة أكبر إذا اعتبرنا بالإضافة إلى لقب الملك الصفات التى تميز الإله بصورة أخرى مثل الواحد الأعظم أو الـ «سيد» ، وبذلك تضعه على قمة الترتيب الاجتماعى للمعبودات . وتحتوى « أنشودة القاهرة » لأمون الخاصة بالأسرة الثامنة عشرة والتى ذكرتها باستمرار على وصف مثير للخشية والإعجاب لأولوية منزلة آمون - رع ، ملك الآلهة فتقول : « تتزلف الآلهة عند قدميه كما تفعل الكلاب عندما تعرف بحضور سيدها »(٦٧) ؛ وكذلك آمون هو « السيد» الوحيد و«رئيس» كل الآلهة» على الإطلاق(٦٨) . وأنوريس Onuris أيضا هو «سيد الآلهة»(٦٩) ، بل إن اللبؤة باخت Pakhet أيضا ، والتى عبدت قرب بنى حسن بصفتها معبودا محلياً خطرا ومفيدا قد أعطيت لقب « رئيسة (حريت ḥrjt) كل الآلهة » على جعران

بمجموعة «جروبى الخاصة»[٧٠] ؛ وربما يرجع علو مكانتها لأهميتها فى المعتقدات الجنازية منذ زمن نصوص التوابيت ، وبعدها فى البلاط الملكى للأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة[٧١] .

لقب « سيد الجميع » :

إن أكثر التعبيرات شمولاً عن حكم معبود لكل الخلق هولقب « نب إرجر nb- r- dr »، ويترجم على أنه « رب الجميع » . وقد ابتكر اللقب فى عصر الانتقال الأول ، ويشيع استعماله فى نصوص التوابيت ليميز إله الشمس بصفته الكائن الأسمى [٧٢]. وفى وصية أمنمحات الأول ، يعطى اللقب «رب الجميع» أيضا للملك الجديد سنوسرت الأول [٧٣] ، ولكنه يطبق على أعضاء مجمع الآلهة المصرية بصفة غير مستمرة أقل من لقب الملك .

ويرى «إرهارد أوتو» أن « نزعة هذه التسميات .... [هى] بدون شك عند الفكر التوحيدى ». [٧٤] والغرض منها بلا ريب هو جعل إله واحد ملكا للآخرين ، وسيداً للعالم بأكمله ؛ إلا أنه منذ مؤلفات « رفائيل بتازونى » نعرف أن الاعتقاد فى كائن أسمى وملك للآلهة - الذى عبده اليونانيون أيضا فى زيوس - لايشكل مرحلة تطور من الإيمان بتعدد الآلهة إلى الوحدانية [٧٥] .

زيادة على أن ترجمه لقب « رب الجميع » هى ترجمة خادعة تماما مثل الإشارة إلى كلمتى جت dt ونحح nḥḥ على أنهما « الخلود» مما يسمح بظهور تزييف لمفهوم الإله عند المصريين فلقب « رب الجميع » ليس كما هو مقصود ، ولكنه « رب للنهاية » بالمعنى الحرفى إلى حد بعيد - أى لنهاية الحدود المكانية والزمانية للعالم المخلوق . وكما رأينا فى الفصل الخامس ، حتى الإله الأسمى تنتهى سلطته عند هذه النقطة ، لكى لايؤخذ هذا اللقب دليلا على أن الإله الذى يطلق عليه ذلك هو متجاوز بطبيعته الأصيلة فوق الوجود المادى .

وبنهاية الدولة القديمة على الأكثر ، طور المصريون مفهومهم للكائن الأسمى(٧٦) وهو « ملك » أو «رب» كل تلك المخلوقات ، إلى خالق « كل شئ موجود » ومده بأسباب الحياة . وعلى كل حال ، لاترتبط نوعيات هذه الكائنات الأسمى فى مصر بمعبود معين ، ولكن قد تنسب إلى أى معبود حتى ولو كان إلها محليا قليل الأهمية نسبياً . وفى المصادر التى لدينا ، نجد الصفات الرفيعة للإله الخالق والحاكم تنسب بدرجة أكثر شيوعا إلى إله الشمس رع والآلهة المرتبطة به للتوفيق بين تعارضها . ولكن هذه المجموعة كانت مكونة فى خلال الزمن التاريخى ثم انحلت ثانية فى الزمن المتأخرلدرجة أنه يمكن أن نعتبرها سائدة فقط أثناء الدولتين الوسطى والحديثة.

لقد أمكن للمصرى فى أى وقت أن يعتقد فى معبود آخر يكون عنده هو الإله الأكثر أهمية فى العبادة فى مدينته الأصلية ، أو الذى يدمج إقليما من العالم ذا شأن لديه فى ذلك الوقت بكل الصفات السامية لقوة مقدسة حتى وإن لم يكن ذلك المعبود مرتبطا بشكل ما مع رع أو آمون . وفى هرموپوليس، نجد كاتب لوحة ملكية فى معبد تحوت يسمِّى تحوت « ابن رع » ، أى أنه فى مرتبة أقل شأنا من رع ، وفى نفس الوقت هو « رئيس الآلهة » أى أسمى من كل الكائنات السامية (٧٧) . وفى طيبة ، معقل آمون - رع خلال الدولة الحديثة ، بل أكثر من ذلك ، فى مقبرة لأحد رؤساء كهنة آمون يخاطب أوزيريس بصفته الملك الأسمى : «الملك الفريد الذى لن يتكرر شبيهه ثانية ، ملك الملوك .... » (٧٨) وهنا لابد أن يكون أى تفسيربلغة السياسة الدينية أمراً منافيا للعقل ، ولذلك ، إذا ما أردنا أن نصل إلى فهم واعٍ للظاهرة فمن الواضح أنه يلزم اتباع طريق آخر .

اختيار الإله الواحد :

وفى السلوك التعبدى ، سواء أكان صلاة ، أو تسبيحة شكر ، أو ارتباطا أخلاقيا أو التزاما يختار المصريون إلهاً واحداً الذى يعنى كل شئ بالنسبة لهم فى هذا الوقت ،

فتتركز القوة والعظمة المحدودة ولكنها هائلة وتتبلور حول المعبود المخاطَب ، والذى تختفى بجانبة كل الآلهة الأخرى فى تفاهة وقد تقلل قيمتها عن عمد أيضا كما يقول بعنخى (بى Piye) الملك الكوشى (حوالى ٧٥٠ ـ ٧١٢ ق . م) على لوحة من جبل برقل [٧٩] :

« تنصب الآلهة ملكاً ، ويختار البشر ملكاً ، ولكن آمون قد نصبنى » .

فيكون الإله المخاطب أسمى من الآلهة ، وهو أكبر منهم درجة .

هذه الظاهرة الدينية التى لايقتصر ظهورها فى تاريخ الديانات على مصر، سماها «شيلنج» «الوحدانية المشوبة» ، ودرسها «ف . ماكس موللر» فى عمق ، خاصة مظاهرها فى الديانة المصرية والهندية ، حيث يقول فى محاضرة له مطبوعة سنة ١٨٥٩ :

« كل إله هو فى رأى المتعبد طيب مثل كل الآلهة . ويحس به فى كل مرة كإله حق ، وسامٍ ، ومطلق ، بالرغم من القيود التى هى فى رأينا تعدد وظائف الآلهة يجب توريثها لكل إله على حدة. يختفى جميع الآخرين من المشهد الخلاب .... ، وهو وحده الذى عليه أن يوفى رغباتهم ، يقف فى كامل ضيائه أمام أعين العابدين» [٨٠].

إن تعبير « الوحدانية المشوبة » ، الذى ابتكره «شيلنج» وأقره « موللر» ، قد استعاره «لوياچ رينوف» ، و«فون شتراوس» «وتورنى»[٨١] ، «وڤيديمان»[٨٢] وكثيرون غيرهم ليصفوا هذه المعابد لإلهٍ واحد ولكنها فى نفس لوقت ليست لإله بمفرده . هذه « الأحادية فى العبادة » (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى) التى اقترحها «إريك ڤينتر» و«سيجفرزيد مورنتز»[٨٣] والتى استعملت لفترة طويلة فى المفاهيم عن الإله فى الشرق الأدنى[٨٤] تصف جيدا أيضا طبيعة هذا الاتجاه نحو ما هو أسمى من طبيعة البشر ، والذى لايزال موجوداً فى الديانة الهندوسية .

تذييل : شرح مشكلة المنطق :

مهما يصف المرء تأكيد وجود الواحد وسط المجموع فإن الظاهرة نفسها تقودنا مباشرة إلى مشكلة التفكير المنطقى . فمن التناقض المستحيل حسب مبادئ المنطق الغربى أن يظهر الإله للمؤمن بصفته واحدا ومطلقا تقريباً ، ثم يظهر ثانية فى تعددية محيرة ، ونرى الأمر مثيرا للدهشة فى الفكر المصرى أن هاتين الصياغتين الأساسيتين المختلفتين واضح تماما أنهما متتامتان .

فهل يفكر المصريون خطأ ، وبغير دقة أم أنهم يفكرون بطريقة مختلفة تماماً ؟

لقد أجيب عن هذا السؤال الخاص بالتفكير المصرى والذى يجب أن نناقشه هنا۔ بطرق مختلفة كثيرة . ولقد قيل زمنا طويلاً إن التفكير « غير منطقى » أو « سابق للمنطق وممهد له » ، وبهذه الوسيلة تطرح جانبا هذه التناقضات التى نصادفها بصفتها عيوبا ونقصاً فى بنائه . وتعتبر ملاحظات «ادوارد نافيل» عن مفاهيم « الروح » لدى المصريين ، والمنشورة سنة ١٩٠٦ نموذجية فى رأى الكثيرين حيث تقول :

«إن كل هذه العقائد مبهمة وغير محددة ؛ فهنا ، كما فى كل الأفكار المصرية ، افتقار مطلق إلى الترتيب والمنطق »(٨٥) .

وفى تباين صارخ ، يشير «رودولف أنثيس » إلى « الدور المتميز الذى لعبه التفكير والسلوك المنطقى فى الحياة العامة والخاصة فى مصر »(٨٦) فقد أراد أن يجد هذا التفكير « العقلانى » الذى يرجعه إلى « الفطرة السليمة » فى مجموعة الأساطير والديانة المصرية . وهو ينبذ الافتراض بأن هناك أسلوباً مختلفا فى التفكير هو « خلق الأساطير » كما يسميه « هنرى فرانكفورت » . وقد تبنى « هرمان يونكر » فى ذلك الحين نفس الموقف وأورد نفس الملاحظات النقدية « لفرانكفورت » فى مؤلفه الكبير

الأخير(٨٧) ، ولكنه كان مجبراً أن يضع « السحر الكاذب » فى «عالم مفاهيمى منفصل ملائم للسحرة » ، وهو يشرح التناقضات الأخرى بالإشارة إلى الخاصية الرمزية فى الأساطير .

هذا المدخل لايمكن أن يؤدى الى حل قابل للتطبيق لهذه الصعوبات المعروفة جيدا ؛ إلاّ أن «يونكر» «وأنثيس» من ناحية ، هما على حق بلا شك بقولهما :

« نحن نتبع فى حياتنا اليومية ، كالمصريين القدماء من قبلنا بزمن طويل اندفاعات فى التفكير والسلوك غير منطقية بالشكل الاصطلاحى المنهجى بأية حال . ونحن نؤمن بدرجة كافية بالمثل القائل « بفعل الشئ ولا نستخف بعكسه » فى محاولة لتجنب تضييق قراراتنا فى الخيارات المنطقية لنعم ولا . وما هو دور السياسة إذا لم تكن فن الحل الوسط ، فن قرارات (نعم .. ولكن..) التى تتناقص مع المنطق الأساسى ؟ »

دور الفطرة السليمة :

كذلك الحال مع الأخلاقيات ، فلا يمكن التوفيق بين اختلافاتها بترتيب منطقى صارم . وتنم قواعد السلوك لمعلمى الحكمة المصريين عن « الفطرة السليمة » التى استشهد بها «أنثيس» ليحل بها المشكلات بشكل عملى دون تطبيق نظام خال من التناقضات المنطقية . وهذا هو السبب فى صدق هذه الحكم المأثورة التى لايبليها كر الأيام وصلتها الوثيقة بالموضوع - أى مشكلات التعايش والصراع فى الحياة الاجتماعية التى بقيت بالطريقة نفسها.

إلا أن التفكير المنهجى فى اللاهوت ، والفلسفة والعلوم ، الذى تحكمه حسابات دقيقة هو مسألة أخرى تماما . فهنا لايمكن أن تحل المشكلات «بالفطرة السليمة» ويصدق هذا تماماً فى مصر القديمة . ونجد أن النظام اللاهوتى ذو الترتيب العالى فى الدولة الحديثة هو بناء من المفاهيم الشكلية يجب البحث فيه طبقا لمعايير منهجية

دقيقة ، لا يمكن أن تستمد من المفهوم الفضفاض لـ « العقل » (المبرر أو السبب) و « الفطرة السليمة » .

ويعتبر هذا الخيار فوق قدرة عالم الآثار المصرية . فهو لا يستطيع أكثر من أن يلاحظ فى مادته أن المصريين كافحوا فى جدية وراء النظام ، وأنهم لم يباشروا تفكيرهم بلامبالاة بكل تأكيد . ويستطيع أن يحس أيضا بأن نظام تفكيرهم له منطقه الخاص به والذى يمكن أن يرضى عواطفهم دائماً ، حتى وإن لم يتيسر تحليله دون تناقض حسب المعايير الغربية ، أو تحديده فى تعبيرات منهجية .

يحاول المحدثون عزل الخصائص المميزة لهذا التفكير وإيجاد تعبير تصويرى مناسب لتعلق ذلك بشدة « بالحالة العقلية » العامة للمصريين ، وليس كافيا للجانب الرسمى (المنهجى أو العرفى) لتفكيرهم . وإذا قيل إن التفكير المصرى «مظهرى »[٨٨] ، يتعلق بالهيئة والمظهر فلن تذكر هذه العبارة شيئاعن تكوينه المنطقى . ويقودنا تعبير« غير مختلف »[٨٩] إلى الطريق الخطأ، لأن المفاضلة الدقيقة هى أحد المظاهر البارزة جدا فى التفكير المصرى[٩٠] ، بالمقارنة التى يمكن لمفهوم التفكير « التحليلى » أو « المنطقى »، أن يرسم بها نقصا مريعاً فى التمايز أو التنوع والاختلاف . وأخيرا ، فإن الحقيقة القائلة بأن أساطير الفكر المصرى لاتعتبر متناقضة ، ولكن تستغل كأسلوب منطقى لمعالجة موضوع ما ، هذه الأساطير ليست سبباً كافيا لنا كى نصف التفكير بأنه « أسطورى » كله أو « خالق للأساطير » أو ميال لخلقها . فالأسطورة هى أحد أساليب المعالجة ضمن أساليب عديدة ، وهى ليست شكلا من أشكال التفكير بأى حال.

التفكير الازدواجى :

وهناك شكل نموذجى من أشكال التفكير المصرى ـ التفكير الازدواجى ـ قد تحدد منذ مدة ، وعادة ما نجده موصوفا ومصورا [٩١]. فحسبما عرفنا من نظرية الوجود

المصرية ، يتميز النظام الذى أقامه الإله الخالق « بشيئين اثنين » وبالتالى بالتنوع والاختلاف . وتتجسد هذه الفكرة فى التعليم بأن مصر هى « الوجهان » وأنهامجموعة كبيرة من الأزواج الأخرى يمكن أن تشكل كلاً واحدا إذا أخذت مجتمعة . ويعتبر ثنائى « الوجود واللاوجود » هوأكبر وحدة كاملة يمكن تصورها ؛ وبهذا التعبير المزدوج يكون الكائن الإلهى بكل وضوح واحدا ومتعدداً .

إن التعارض فى مثل هذا أمر حقيقى ، ولكن الزوجين لايلغى أحدهما الآخر بل يكملان بعضهما البعض . واذا أخذنا « س» فيمكن أن يكون « ما » و « ليس ما » (« ذلك » « وليس ذلك ») على حد سواء ، أى لايطبق هنا قانون « المتوسط المانع tertium datur » .ونرى أن الكتابة المصرية التى كانت العلامات الفردية فيها من الممكن أن تكون صورة وحرفا على حدٍ سواء تصور لنا قدم هذا المبدأ . ويجب أن أؤكد كذلك أنها « كانت قادرة أن تكون » حيث لايمكننا أن نستبعد إمكانية وجود حالات خاصه لدى المصريين كان المفترض فيها «س» هو «ذلك» دائماً . ومضاعف اثنين عند المصريين يساوى أربعة دائما ولاشئ غير ذلك أبداً ، ولكن السماء مجموعة من الأشياء فهى بقرة ، أو مظلة الموكب الدينى ، أو ماء أو امرأة - وهى الإلهة نوت والإلهة حتحور ، وفى الحركة التوفيقية بين معتقدين دينيين يكون معبود ما هو ليس نفس المعبود فى ذات الوقت . لقد قدم «چان زاندى» هذا التركيب الأخير للتفكير المصرى بوضوح فى محاضرته الافتتاحية فى أمستردام ، وأشار إلى أنه يتعارض مع قانون التماثل فى المنطق (٩٢) . وصنفه حسب مفهومه الأساسى فى التفكير « غير المختلف» والذى لا أعتبره كافيا ، ولكن «چون ا . ولسون»(٩٣) اتبعه أيضا فى استخدامه التعبير « متمم » .

ولهذا المفهوم قيمته من ناحيتين : فهو يزودنا بصياغة أدق للبديل المنطقى الذى ألمحنا إليه آنفاً ، كما يبصّرنا بوجوب تجاوز حدود فرع دراستنا إذا ما أردنا أن نحل مشكلتنا التخصصية .

لقد لعب مفهوم التكامل لفترة طويلة ، دوراً هاما فى الجدال حول نطاق المنطق «التقليدى» الكلاسيكى. فقد أدخله « نيلز بور » سنة ١٩٢٧ فى الفيزياء كى يصور السلوك المبهم للطاقة فى ميكانيكا الكم ، وليشرح العوامل المتزامنة للموضوع وكمية التحرك (القوة الدافعة) أو الموجة والذرّة والتى يستحيل شرحها بتعبيرات نماذج المنطق التقليدى المتوارث .

حدود واحتمالات المنطق الكامل :

وتستمر المناقشة حول حدود واحتمالات « منطق الكم » أو « منطق التكامل » ، ولايسعنى أن أغطى تقريرا عاما عن مداها أو مشكلاتها هنا[٩٤]. والشئ المهم بالنسبة لنا فى هذه المرحلة هو أن نكون مدركين هذا الجدال ونتتبع مساره وتقدمه ـ ولن يضير علماء الآثار المصرية أن يعوّدوا أنفسهم على مشكلات العلم الحديث ومفاهيمه. ونظراً لأن فروع المعرفة والدراسة قد أصبحت شديدة التخصص ، فمن المريح أن نرى وحدة البحث فى المشكلات الأساسية . واليوم ، بينما يعلن منطق المدلولين لقرار «نعم / ولا» نجاحاً متكرراً فى مجال نظم المعلومات ، أصبحت حدود تطبيقه واضحة فى مجالات أخرى كثيرة . ويبدو للملاحظ الخارجى كما لو كان المنطق المنهجى التقليدى تماما كالميكانيكا التقليدية له معنى وفاعلية فى محور المجال فقط ؛ بينما تنحرف وجهات النظر وتتشوه فى نهاياتها العظمى والصغرى ،وتلزمنا بذلك مفاهيم جديدة .

وطالما أن الأساس الفكرى للمنطق المتعدد المدلولات لايزال غير مؤكد فإننا نشير فقط إلى ضرورة الاحتمالات والحلول غير القاطعة . وإذا لم يبن الأساس ، سيستمر تعرض التفكير المصرى وكل « ما قبل اليونانى»[٩٥]عرضة للتعسف أو التشويش . أما إن وجد فسنكون قادرين على ادراك الواحد والمتعدد على أنهما فروض متكاملة والتى لاتكون قيمتها الحقيقية فى منطق متعدد المدلولات مقصورة على أشياء

وأشخاص معينة بصورة مشتركة ، بل تساهم معا فى الحقيقة الكلية التى تقول : إن الإله هو وحدة فى العبادة والوحى ، ومتعدد فى الطبيعة والمظاهر(٩٦) . وتوجد حالة أخرى مشابهة وهى المقدار الوافر من المواد المتنامة التى تشكل معاً فى وجهة النظر المصرية شخصا إلهياً وبشريا على حد سواء - فكل شخص « له » « با » ولكنه هو أيضا « با » ، وهكذا ؛ وفى نطاق المنطق متعدد المدلولات لايصبح ذلك محيراً أو غير متماسك كما يبدوا لنا الآن .

وحدة الإله وتساميه :

هذه الرحلة ، إلى حدود ما يمكن تصوره أو التفكير فيه الآن ، تقودنا إلى منظر عام غريب وعجيب بحيث يمكن أن نتوه فيه . ولكنها تأخذنا لما وراء مظهر الأشياء وتتركنا ندرك شيئا عن كيفية ارتباطها ببعضها . وقد بينت لنا دراستنا لنظرية الوجود المصرية فى الفصل الخامس ، أن وحدة إلهٍ ما وتساميه فوق الوجود المادى تخالف المفهوم المصرى عن الموجود ، فالإله غير الموجود فقط هو الذى يمكن أن يملك خصائص مطلقة كاملة . ويرينا هذا التذييل لشرح المنطق أن وحدانية الإله أو الوحدة المتصورة عليه لم تكن واردة فى تفكير المصريين بالمعنى الكامل للكلمة لأنهم كانوا يفكرون بلغة الافتراضات المتمم بعضها بعضا . ونستطيع أن نرى أيضا أن الوحدانية كانت مستحيلة فى المنطق المصرى ، وبالتالى لم تصبح واقعاً أبداً بالرغم من كل الخطوات التى اتخذت نحوها .

وبعيداً عن هذا الموضوع الأخير والذى لازال قائما ، أصبح من الواضح الآن بلغة المنطق أن الوحدانية تظهر ضمن الإيمان بآلهة متعددة ، ولكن تحتاج إلى انتقال كامل لنماذج فكرية تحتذى . ولايمكن مساواة نزعات تصنيف مجموعة الآلهة بالميل نحو الإيمان بآلهة متعددة . و «النزعة التعددية» الوحيدة التى يمكن قبولها فى حد ذاتها هى الوحدانية المشوبة ؛ رغم أن دلالتها هنا ليست ملائمة جدا . والحقيقة أن الوحدانية

المشوية طبقا لرأى «بتّازّونى» هى «عقيدة تعددية نسبية أولية» (٩٧) تجعل فى لحظة الإله الواحد ، المطلق القدرة، والكلى فى واقع نسبى . إلا أن هذا التحديد بين الواقع المطلق والواقع النسبى أمر قاطع فى لغة المنطق ، وبينها يقع التحول . وقد تمهد بعض النزعات الطريق لهذا التحول، الا أن الثورة الكاملة فى التفكير هى التى تسمح للوحدانية المشوبة ، أو الأحادية العبادة أى عبادة رب واحد مع الإيمان بوجود الهة أخرى أن تتحول إلى الايمان بآلهة متعددة . وعندما يبطل تأثير الإيمان بعدة آلهة فجأة يصبح التكامل بين إله واحد وآلهة متعددة أمرا مرفوضا ، ويكون أحد الافتراضين المتعلقين بتعدد الآلهة باطلا وغير ملزم .

هذا الافتراض الجدلى ، الذى استنتجته فى مستهل الشرح من تركيب الفكر المصرى يمكن تأكيده تاريخيا . فقد حدثت فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد أول حالة تشهد بصحة هذا التحول الأساسى الفكرى فى شخص أخناتون وتعاليمه .

تذييل : مبادرة أخناتون :

سبق أن أشرت فى نقاط عديدة إلى خصوصيات غريبة فى مفهوم الإله عند الملك أخناتون ، إلا أن هناك أسبابا وجيهه للنظر فى المفهوم ككل عند هذه النقطة فور الانتهاء من التذييل حول مشكلة المنطق (٩٨) .

لقد عانت مصر فى منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد من ثورة « من أعلى » ، أثرت فى كافة نواحى الحياة لفترة قصيرة . فنجد الأسلوب المميز لابتهالات أخناتون يتطابق تقريباً مع النصوص السابقة لها كلمة كلمة ، وكان تبجيل إلهه آتون أقل درجة من سلَفيْه ؛ كما وجدت منذ مدة طويلة رسوم كثيرة فى فن العمارنة مثل القرص ذى الأشعة أو أشكال الرعايا الساجدة كصور أدبية على الأقل . وكانت الدولة الحديثة ، عرضة دائما فى المجال الاجتماعى لكل ما هو جديد - ولو كان ثورة - وحتى تغيير العاصمة فقد حدث فى الدولة الوسطى . وما دمنا نجد الكثير مما هو

مألوف ، فما هو الجانب الثورى حقاً فى أفكار أخناتون وأفعاله ؟

نعتقد أنه التحول الضمنى لنماذج التفكيرالتى عمّها بهاء الضوء الجديد الذى لم يتحمله المصريون ؛ ابتداء من تغيير إسم الملك عند الميلاد الذى أزيل منه اسم الإله آمون بأسلوب تدريجى . فقد حل آتون محل آمون، وتعبيرات عقلانية محل التعبيرات الأسطورية ، والمنطق ذو المدلولين محل المنطق ذى المدلولات المتعددة ، والإله الواحد محل الآلهة . وقد تم ذلك كله فى خطة محكمة .

لم يكن أخناتون خياليا أو حالماً بالتأكيد ؛ بل كان ذا تفكير دينى منهجى بحكمة العقل وحده . وتم تنفيذ اصلاحاته بمجرد وجود الظروف السياسية الضرورية وهذا الفيلسوف الجالس على عرش الفراعنة لم يكن ساذجاً بكل تأكيد ، فلقد عالج نفوذ المؤسسات الدينية بأسلوب العالم الفنان ولعل فشله النهائى لم يكن نتيجة افتقاره الإدارة السياسية .

ففى السنة الرابعة من حكمه (١٣٦١ ق . م) ، وأثناء الطور الأول من ثورته أرسل رئيس كهنة آمون ، أكثر الالهة أهمية فى ذلك الحين على رأس بعثة للمحاجر ، وبالنص الحرفى ، « إلى البرِية » ، وهكذا تم إبعاده عن أحداث العاصمة وحل آتون فى ذلك الوقت محل آمون على رأس مجمع الآلهة ، وبنيت سلسلة من المعابد لإله الدولة الجديد(٩٩) ، والتى جسّد فيها أخناتون لأول مرة أفكاره التى نفذها ببراعة وكان بناؤها فى الموقع المقدس القديم للكرنك .

وحدانية أخناتون مشوبه فى البداية :

هذه الخطوات الأولى ، لم يبد على السطح أنها هدمت البناء التقليدى للوحدانية المشوبة (الناقصة) . فقد فسر «نورمان دى چيه ديڤيز»(١٠٠) «وهانز شتوك»(١٠١) مثلا وبدون تحفظ مفهوم الإله عند أخناتون على أنه وحدانية مشوبة . فقد اختار أخناتون

آتون من بين كل الآلهة إلهاً مفضلاً له ، ولكنه بعد سنة على الأقل من حمل اسم آمون في اسمه يوم ولادته وهو أمنحتب وخصص مكانا مميزا بجانب آتون للمعبودات الشمسية القديمة رع ، وحور آختى ، وشو . وتقول لوحة خاصة من هذه الفترة أن حور آختى هو «الإله الذى لامثيل له» (١٠٢) ولاتقل هذه الصفة من آتون ، ولكنها تميز الاله المخاطب كما يحدث تماما في العبادة التوحيدية المشوبة السابقة .

التوثيق بين المعتقدات المتعارضة أيام أخناتون الأولى :

كما كان التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة نشطا للغاية ، حيث نجد الارتباط بين حور آختى وآتون فى صورة الصقر الخاصة بمجموعة رع حور آختى آتون (١٠٣) ، ووضع رع حور آختى على رأس « اللقب الملكى » القديم الذى كان يطلق على الإله آتون بصفته حاكم العالم . وفى السنوات الأولى من الحكم لم تهاجم حالة التكامل بين الإله والآلهة ، ولكن تم قصر تلك السلسلة الواسعة من الآلهة فى ذلك الحين على مظهرها الشمسى بطريقة جديدة . فنجد العالم المظلم لإلهى الموتى أوزيريس وسوكر يغمره ضوء إله الشمس ويختفى بالكامل فى نهاية الأمر من صورة الكون . وقد تم التغيير هنا أيضا خطوة ، ثم إلى الأبد . وتبدو هذه الطريقة فى فهم الموضوع والمدروسة جيدا أنها نتيجة تخطيط دقيق اكثر من مجرد تطور أفكار الملك . ولم يكن تحول الصورة الفكرية العامة لمصر تدفقا غير مضبوط لأفكار شخصية تم تنفيذها دون اعتبار لحقائق الحياة .

وقد وصل هذا البرنامج المخطط جيداً إلى هدفه المؤقت فى بعض الأحيان فيما بين السنتين السادسة والتاسعة من الحكم . فقد كانت هذه هى السنوات الأولى التى قضاها أخناتون فى عاصمته الجديدة آخيتاتون (العمارنة) بعيداً عن المراكز الدينية السابقة فى طيبة ومنف . وأخذ آتون لقبا جديداً لم يظهر فيه حور آختى (« حورس الأفق») الذى كان مبجلا غاية التبجيل حتى ذلك الحين ؛ واستبدل اسمه بالعبارة المبتكرة مؤخراً وهى « رب الأفق » . وبذلك أزيح شكل الصقر الذى كان واحدا من

أقدم وأفضل مظاهر إله الشمس ، ولكن الصقر ظل أحد الحيوانات المقدسة القليلة الجائزة فى العمارنة .

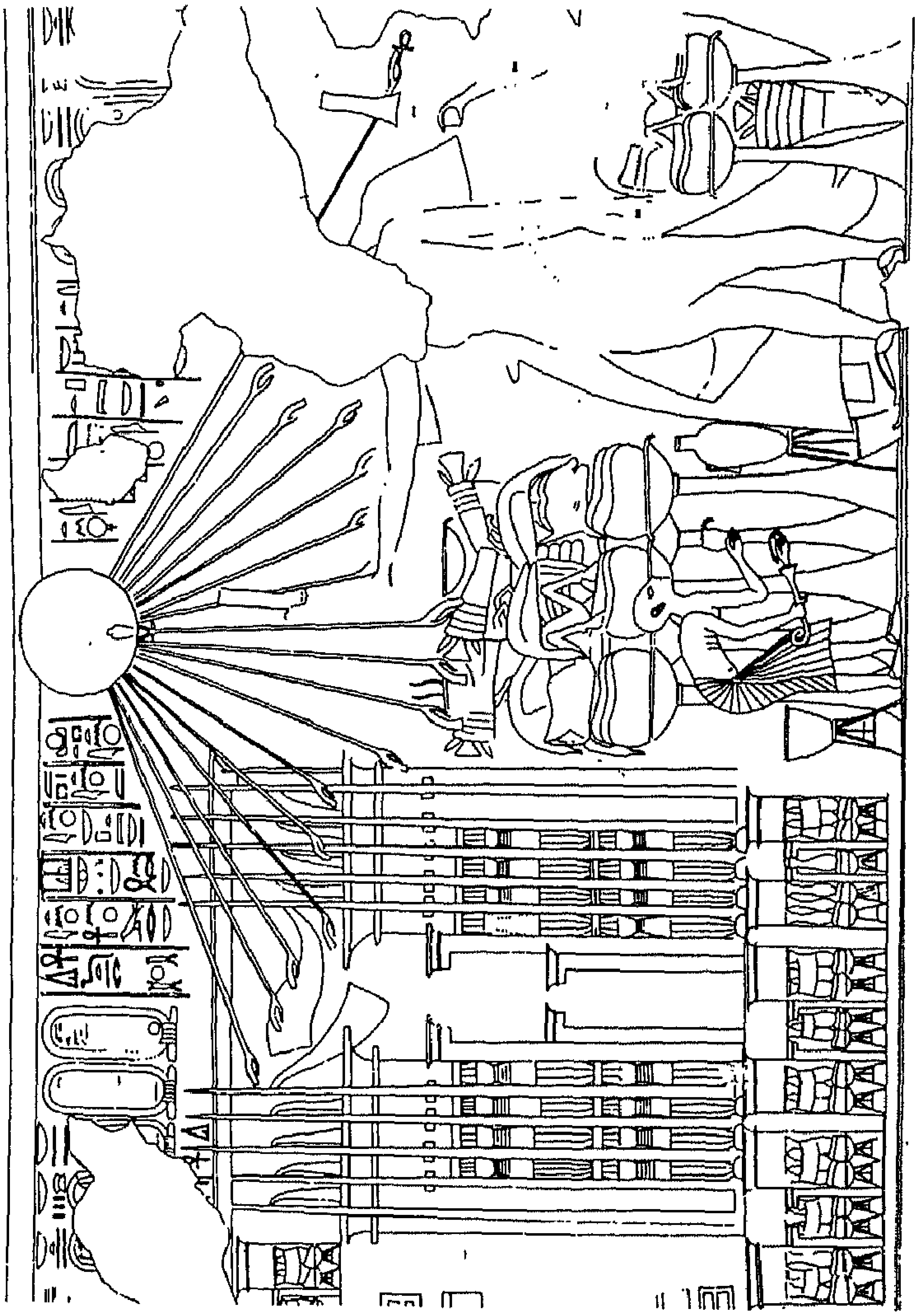
وحدانية أخناتون المطلقة :

أصبح الإله الآن ، ولأول مرة فى التاريخ ، واحدا بدون عدد وافر مكمل له ؛ وتحولت الوحدانية المشوبة (الناقصة) إلى ديانة التوحيد . وتم تقليص العدد الكبير من الأشكال المقدسة إلى مظهر واحد لآتون وهو قرص الشمس بأشعته (شكل ٢٠) ، كما اقتصرت مجموعة أسماء الآلهة المتروكة على اسم واحد مزدوج هو : رع الذى يظهر نفسه (« قد أصبح ») آتون . وفى نقلة هائلة ، أصبح الإله « لامثيل له » ، إلهـا « بدون أى إله آخر عداه» .(١٠٥)

وقد وقعت مثل هذه العبارات على الآذان المصرية كما تقع على آذاننا كأنها دعوة متطرفة للتفرد أو التوحد حسب تصورها . وبالرغم من عدم تردد المصريين المسيحيين فيما بعد فى تطبيق الكلمة القديمة نثر ntr على إلههم ، إلا أن أخناتون قد حاول تجنبها دائما. (١٠٦) فلم يكن هناك « إله » بالنسبة إليه بالمعنى التقليدى ، بل آتون فقط الذى يتضمن كل شئ .

أخناتون هو الوسيط الوحيد لآتون :

ولم يعد مقدساً أى شئ لايتفق مع طبيعة آتون . ، ويُتبرأ من وجوده بعدم الإشارة إليه . وتختلف ابتهالات أخناتون فى الأساس ، والتى تستعمل أسلوبا مألوفا يمجد آتون ، عما سبقها من ابتهالات بما حذف منها . والعلاقة بين الليل أو الموت وبين العقيدة الآتونية هى علاقة سلبية ، فهما إنكار لحضور الإله . ويجب كذلك إلغاء الأساطير الخرافية كما حدث مع الآلهة . إذا لايُكشَف عن طبيعة آتون فى صور أسطورية ، ولكن يمكن الوصول فقط عن طريق الجهد العقلى والتبصر. وبذلك لاينكشف لكل شخص ، وإنما لأخناتون ومن يُعلّمهم . حيث يؤكد الملك فى ابتهاله العظيم إلى آتون أنه « لايوجد أحد آخر يعرفك » ، ويعطى دائما لقب وع إن رع Waenre



الشكل رقم ٢٠ : قرص الشمس بأشعتة يسطع فوق أخناتون

(١٣٦٤ - ١٣٤٧ ق . م) والمعبد .

«وحيد رع» . إن عقيدة آتون التى أزيلت بعد ذلك لغموضها تتطلب وسيطا حتى تصبح فى متناول البشر. وأخذ هؤلاءالوسطاء يزدادون أهمية فى ديانة الدولة الحديثة قبل العمارنة (١٠٧)، واستمر أخناتون فى هذه الزيادة . وبينما كان العابدون حتى ذلك

الحين يستطيعون الاتجاه إلى مجموعة متنوعة من الوسطاء مثل الحيوانات المقدسة ، وتماثيل المعابد ، والموتى من البشر السابق تأليههم ـ أصبح الملك ملجأهم الآن ، وهو الرسول الوحيد للإله . وكما تم تقليص العدد الوفير من الآلهة إلى واحد ، تم ذلك أيضا مع مجموعة الوسطاء. فأصبح المؤمن المتعبد فى عصر العمارنة يصلى فى منزله ، أمام مذبح يضم صورة الملك وعائلته ، والتى رآها «مورينز» على أنها تشير لصور الزعيم فى كل المظاهر السياسية العامة ، ومضمونها الدينى ، أن أخناتون هو الوسيط الوحيد ، كما تقرر ذلك تسابيح عصر العمارنة . فيمكن تلخيص العقيدة الجديدة فى الواقع فى الصيغة التالية :« لا إله إلا آتون ، وأخناتون رسوله » .

ولا يدهشنا كثيرا أن يكون إعلان الإله الواحد فى العمارنة إعلانا جازما . إذ توجد « تعاليم » عن الآتونية التى اجتهد فيها الملك نفسه ، وتصور الألقاب والتعريفات الشديدة التعقيد بدقة وإحكام بالغ بصفة دائمة . لقد كان إلهاً وحدانيا ، رغم أن خصائصه لم تكن مطلقة ، وذلك استناداً إلى الادعاء بحقوقه المقصورة عليه ـ فهو إله غيور ، لايطيق آلهة أخرى بجانبه . ولا مكان لرؤية التحول الذى تعرض له التفكير بأكثر من اضطهاد الآلهة التقليديين . فقد انتشرت البنايات المعمارية الخاصة بأخناتون فى كل أرجاء مصر ، بل وفى الخارج لإزالة اسم آمون من كل الآثار التى يمكن الوصول إليها ؛ حتى على رءوس المسلات ، وعلى الأعمدة الأسطوانية ، وفى الخطابات المسمارية المحفوظة فى دار المحفوظات . وبالنسبة لنا اليوم ، يعتبر محو أو استعادة اسم آمون معيارا هاماً لتأريخ اللوحات أو المبانى الأثرية التى تتبع عصر ما قبل العمارنة .

هذا ، ولم تحدث إزالة بمثل هذا الحماس إلا إزالة اسم الإله آمون ، المبجل من قبل ، إلا أن الآلهة الأخرى بل وصيغه الجمع «آلهة» قد تعرضت أيضا للاضطهاد فى بعض الأحيان وان كان أقل فى شدته . ونستطيع أن نرى من هذا الدليل أن غرض أخناتون لم يكن مجرد اقصاء آمون عن نفوذه ، ولكن إنكار وجود جميع الآلهة

أساساً ، ما عدا آتون . ويتعارض ذلك مع المنطق التقليدى كله .

ففيما قبل أخناتون ، لم يهدد وضع إله واحد فى وضع ممتاز وجودَ بقية الآلهة فكان تعبير الواحد والمتعدد يؤخذ على أنه تصريحات يكمل بعضها البعض ولم تكن تبادلية في اقتصارها على جماعة دون أخرى . ولكنها الآن ، أصبحت كذلك وأعطتنا صيغة لمنطق جديد .

إن تغير التفكير فى مصر ، والذى يمكن أن نعلق عليه بأنه وثبة بعيدة عن العرف المألوف لم تحافظ على بقاء حكم أخناتون ، بل ترجمت إعلان أخناتون على أنه مخالف بشكل أساسى لكل ما سبقه مما كان يبدو مشابهاً فى نواحٍ كثيرة من جهة أخرى . ومن المؤكد أن تغير المنطق هو الجوهر الفكرى لثورته ـ التى سبقت أساليب الفكر الغربى بسنوات قليلة .

إن حركة « الاستعادة » التى بدأت بالآلهة بعد موت أخناتون أمر له مغزاه. فقد مرت عشرات السنين قبل أن تتعرض ذكرى أخناتون للاضطهاد والإساءة، واستمر تأثيره فى الفن لفترة أطول ، كما ظل آتون لسنوات قليلة هو الإله الرئيسى ، ولم يتعرض اسمه للإساءة أبدا . وكانت الخطوة الأولى فى التجديد أو الاستعاده هى اعادة الآلهة الأخرى إلى أوضاعها الشرعية وهكذا تعود التكامل بين إلهٍ وغيره من الآلهة . فنرى فى معبد توت عنخ آمون فى مدينة «فرس Faras» الاسم التصويرى الذى يقول عنه « هو الذى يثبّت الآلهة فى وضع مريح » . وبينما كان المصريون يعبدون الواحد ، لم يكونوا على استعداد للتضحية بطبيعة الإلَه المتعددة العناصر والمظاهر .

الفصل الثامن

الخاتمة

الخـــاتمـــــة

إن كل ما عرضناه فى الفصول السبعة مستمد من أقوال شخصيات بشرية عن الآلهة فى مصر . وجاءت هذه الأقوال فى بعض الحالات على هيئة وحى وإظهار ذاتى من الآلهة ، إلا أنها مسجلة دائما بالكلمة على يد الإنسان . وبالتالى ، فهى عرض للجهل الذى وضع المصريون فيه أصل البشرية . وتتم دراسة الآلهة ، كما يحدث فى كل أشكال البحث التاريخى ، من خلال وسيلة الكلمات والمناظر ؛ إذ يستحيل الاتصال المباشر بالأشياء المادية الملموسة المتعلقة بالدراسة . ولكن من الممكن أن يكون الاتصال « بهذه » الأشياء عن طريق الاهتداء ، وفى تلك اللحظة المتصلة بالإحاطة بالمعبود سوف يتوقف الاستفهام ، وتعمى الملاحظة .

وأى نوع من الاتصال بدنيا المصريين يُسكِت سؤالاً واحدا عن وجود هذه الآلهة وحقيقتها . لقد عاشت الديانة المصرية على الحقيقة القائلة بأن الآلهة موجودة ، وقد عمّ ذلك كل نواحى الحياة المصرية . فإذا أفرغنا دنيا المصريين من الآلهة فلن يتبق إلا هيكل مظلم خال من السكان لن يفى بالدراسة . إن الآلهة جزء من الواقع المصرى ، وبالتالى فهى بالنسبة لنا على الأقل حقائق تاريخية يجب أخذها بجدية وكلما أدركناها بوضوح كلما فهمنا البشر الذين نرغب فى دراستهم . ولكى نفهم القوى التى تحيط بعالم المصريين المتجانس، والمغلق بشدة ، يجب أن نبحث عن آلهتهم ونوظف كل مفاهيمنا حتى نستخرج حقيقة آلهتهم ـ تلك الحقيقة التى لم

يخترعوها كبشر وإنما مارسوها واختبروها فقط . إن محاولة رؤية بشائر عن عقيدة التوحيد فى مفاهيم المصريين عن الإله لهى دفاع كلامى بعيداً عن الواقع ، بينما عقيدة الإله الواحد ، وعقيدة الآلهة المتعددة المتعارضتان يبدو أن الإيمان بهما لايعطينا مفتاح الحل لعدم صياغتها بدقة . لقد ابتعد مفهوم وحدة الوجود كثيراً عن واقع العبادة ليناسب مصر القديمة . وتتعرض دراسة هذا الجانب من موضوعنا لخطر الغرق فى هذا العدد من المذهبين وتحتاج إلى إعادة الحياة إليها .

وفى مواجهة هذا الموضوع من الكتاب ، كان حتماً أن نستعمل المفاهيم الرئيسية ونختبرها بشكل مكرر ، تلك التى شاعت فى هذا البحث حتى الآن .

وأظن أنه يجدر بنا فى المستقبل أن نتخلى عن الإطار العام لهذه المفاهيم حيث أثبتت عدم كفايتها وعدم توضيحها لحقائق مجمع الآلهة المصرية . كما أنها ، فوق ذلك كله ، تحجب وتشوه قضية المنطق التى أشرنا إليها فى عنوان هذا الكتاب وهى ـ الواحد والمتعدد ـ والتى تفتح فى رأيى مدخلا جديداً إلى حقيقة الإله .

ويعتبر البرنامج الآخر المتعلق بالمفاهيم ، والذى استخدمناه بصفة مستمرة ، غير واف بالمراد ، ولكنه يعطى مؤشراً عمليا وسريعا على الجانب البارز من طبيعة الإله ؛ ذلك هو تصنيف المعبودات تحت مسميات مثل « إله الشمس » ، و « الإلهة الأم » ، و « إله الأرض » ، و « إلهة السماء » ... وهلم جرا . إذا ، ينجح إطلاق مثل هذه الصفات فى تقديم تقريب مبدئى ، ولكنه يقود البحث عن طبيعة الإله إلى اتجاه جديد غير مثمر ، كما حدث مثلا مع أوزيريس وآمون . فمثل هذه العبارات تصف جزءاً فقط من الواقع الإلهى الذى يجب ألا نعتبره الشئ الوحيد الذى له معنى . وحتى التعبيرات الجديدة المحّسنة قد لا تحيط بكل جوانب طبيعة الإله . ورغم ذلك لم نتحرر من التزامنا بمحاولة جزء كبير من هذه الطبيعة ، ونحقق مزيداً من التقريب لها . وقد أعطانا المصريون مثلا بهذا الشأن : فطبيعة الإله بالنسبة إليهم يمكن الوصول إليها من

خلال «تعدد المداخل» [1] ، والتى إذا أخذنا بها مجتمعة ، أمكن لنا فهم الموضوع كله . وعند البحث عن مداخل جديدة ، يجب الترحيب بكل تعبير مناسب ، وصيغة محسّنة لأية مشكلة ، ولن يضيرنا شئ إذا استعملنا المفاهيم الحديثة فى علم الطبيعة (الفيزياء) أونظم المعلومات بالإضافة إلى المفاهيم التقليدية لعلم الأجناس البشرية وتاريخ الديانات ، وعلم النفس . ولكى نصف خاصية وضع الإله الواحد بجانب المتعد ، والذى يبدو لأول وهلة متناقضا من الناحية المنطقية ، وجدنا أن مفهوم الوحدانية المشوبة يقرب لنا الأمر مبدئيا ؛ إلا أن «التكامل» فقط هو الذى يعيطنا المفتاح لبناء منطقى جديد ، يمكن به لكلا الافتراضين عن واقعية الإله أن يكونا صحيحين دون استثناء أى منهـا .

ويرى المصريون أن العالم قد انبثق من الواحد ، لأن اللاموجود (العدم) واحد . وفى علمية الخلق ، لم يجعل الإله الخالق العالَم مختلفا فقط بل ميّز نفسه عنه أيضا . ومن الواحد نشأ ازدواج «الشيئين» ، وتنوع « ملايين » الأشكال المخلوقة . والإله منقسم ، والخلق جزء منه . والبشر فقط هم الذين يخلطون كل شئ ثانية . وتعتمد العناصر المجزأة على بعضها ، ولكنها تظل منقسمة طالما كانت موجودة . ولايندمج المنقسم إلا بالعودة إلى اللاوجود ، فيبطل الاختلاف مرة ثانية .

ويفقد الإله ، بعد أن أصبح موجودا الوحدة الشاملة المطلقة لبداية الأشياء . ولكن أينما اتجة المرء إلى الإله فى العبادة ، وخاطبة وتزلف إليه فى المعبد يبدو - الإله - وكأنه شكل مفرد محدد جيدا ، يمكن أن يوحد فى ذاته كل القداسة فى لحظة ، ولايتقاسمها مع أى إله آخر ؛ كما يصبح الإنسان الذى يقابل الإله شخصا مفردا ليس بجانبة أى فرد آخر ، ويجسد البشرية جمعاء .

وهذه الوحدة الإلهية والبشرية ، نسبية دائما ، ولا تلغى أبدا التعدد الأساسى الذى يتيح الفرصة لكل المداخل الأخرى إلى طبيعة الإله .

وقد حاول أخناتون أن يدعى قيمة معيارية مطلقة لأحد هذه المداخل دون غيرها ، وسعى بكل قوة إلى سد الطرق الأخرى . ولكنه فشل فى ذلك ، رغم أن أعماله وفترة حكمه تركت أثراً باقيا . فأصبح له خلفاؤه فى العالم ، وأصبحت عبادة التوحيد وظهور إله واحد يقصى الآخرين مع مرحلة جديدة فى تطور ضمير الإنسانية ، وحدث أسلوب فى التفكير يسعى إلى اشتقاق كل الظواهر الطبيعية من المفرد ويجاهد وراء المطلق ، ومنطوق المد لولين المبنى على الفروق بين نعم / ولا .

برزت هذه المرحلة من الوعى ، بنفسها بشكل مطلق ودقيق حتى هذه اللحظة المخيبة للآمال . ويحدث الآن «إعادة تقييم كل القيم» التى نادى بها «نيتشة». فنحن بوصفنا مؤمنين أو محبين قد نستغرق فى الطبيعة الثابتة للحظة ما ، ولكن عندما ندرس وقائع التاريخ نعرف أنه لا يوجد شىء حاسم ونهائى. فالتاريخ الذى لا يرحم يشوه تماماً كل القيم «الأبدية» و«المطلقة» ، ويظهر النسبية فى كل مرجع نسعى إلى بنائه . وبالتالى يبرز الاعتراض المتعصب ، الأعمى ، لكل شىء تاريخى ـ أو الاستهزاء به بالتشويه المجرد من المبادىء ـ من جانب أولئك الراغبين فى بناء قواعد ثابتة ملزمة.

فالقول بكنية واحده ، وطبقة اجتماعية واحدة (دولة واحدة) ونظام مجتمع واحد لكل البشر ، والتسوية الإجبارية فى النظام الواحد للجميع ، كل ذلك وكثير من المذاهب «المطلقه» الأخرى قد اتخذت إلى حد سخيف أسلوباً فى التفكير اتبع قانون التوحيد ولم يتسامح مع التعدد . ورغم استمرار هذا الأسلوب من التفكير فى إعلان انتصاراته إلا أنه قد وصل من حيث المبدأ إلى نهاية تطوره لأنه لايلائم مهام المستقبل ، ولم يصبح بعد متآلفا مع وعى البشرية المتغير ، إذ أنه بمجرد أن يتوقف الأسلوب السائد فى التفكير عن أن يناسب تركيبة أسلوب الوعى السائد فإنه يبدأ يتحول إلى أشياء لا تلائم البشر ، ولا يمكنها أن تغير أسلوب الشعور أو الوعى .

وتبين كل الدلائل أن المجتمع الإنسانى سيؤمن ، فى المستقبل القريب بوجود أكثر من حقيقة مطلقة واحدة ، ولا يجزم بعقيدة ما دون بينة أو دليل ، وإلا فلن يحتفظ ببقائه . وفى كل مجالات الحياة ، لابد أن يدخل فى حسابه العدد الوافر من الاحتمالات ، دون إقصاء الواحد بوصفه حالة نهائية . ونعتقد أن المجتمع بعد هذا الكم من العلاج النفسى فى هذا القرن سيصبح مريضا تماماً «بالقيم المطلقة» ، والأفكار غير العملية والتي لا تقوم على البينة أو الدليل. ومن غير المحتمل ألا تتأثر عقيدة الإنسان الدينية بأسلوب الوعى المتحول الجديد .

كانت هذه المناقشة ضرورية ، لكى نضع الواقع التاريخى لمجمع الآلهة المصرى فى محيط أوسع . وعلينا الآن أن نعود إلى الخصائص المميزة للآلهة ، وأن نفرق بينها بصورة أدق .

هذه الخصائص ، تجاهد وراء هدف عام يمكن قياسه . وقد رأينا ، مراراً وتكراراً ، كيف تستطيع الآلهة المصرية أن تمد وجودها بلا نهاية ، فتستطيع أن تتسمى بأسماء كثيرة ، وتركيبات ، ومظاهر ، وأساليب عمل واستجابة فى المعبد ، ومع ذلك تظل محددة فى طبيعتها ووجودها . وهنا نجد أن الديانة المصرية ليست « ديانة مطلقة » فهى تشكك فى «القيم الخالدة» التى نتوق إليها ، ونبتعد بتفكيرنا عن كل طرقها المألوفة .

إن «وولتر أوتو» الذى جعل حقيقة الآلهة فى متناول أيدينا مرة ثانية(٢)، لم يكن يجادل فى أن الآلهة تنتمى إلى «نطاق الأبدية» . وقد بين أن آلهة التراجيديا اليونانية فى أسلوب وجودها قد أبعدوها عن الموت لأنه لا يصح أن تشارك فى موت البشر . أما آلهة مصر فهى مختلفة تماماً ، فهناك ارتباط عميق وضرورى بينها وبين الموت . وتعلمنا نظرية الوجود أن عالم الخلود والأبدية هو عالم غير موجود ، عالم ما قبل الخلق الخالى من الآلهة التى تجدد الحياة للموجودات كلها ، بما فى ذلك الآلهة ذات

الشباب المتجدد دائماً ، ولكنها تدمج أيضا كل الموجودات فى اللاشكلية ، أى فى الحالة الأصلية غير المتميزة للأشياء . فالرحيل إلى الأبدية بالنسبة للمصريين هو رحيل إلى اللاوجود .

هذه الخاصية المتناهية لما هو إلَهى ، والتى يُعتَبر الوجودُ الكلى والقدرهُ الكلية والسمو «الحقيقى» غريباً عنها ، تضعنا أمام صور غير مألوفة من الوصف الإلَهى غير مقصورة على مصر . وهى تضع نهاية محددة حداً نهائياً للنزعة الطبيعية إلى الانتشار والتغيير ، والتى لا يستطيع أن يذهب وراءها إلا الإلَه الأوّلى الذى يربط العدم بالموجود ، وهو الذى يبادل بين المجالين بطريقة يمكن أن نصفها بأنها طريقة «مبهمة» .

وتشبه الآلهةُ المصرية ، فى مظاهرها وطبيعتها المتغيرة باطراد معابدَ الدولة، التى لم تكن تنتهى أو تكتمل أبداً ، ولكنها «تحت الإنشاء» دائماً . فنجد الصورة المحورية للمعابد فى مصر ، مرتّبة ومفصلة بوضوح ، مع ذلك لا يستبعدون أبداً احتمال الامتداد والتغير ، فيستطيع كل ملك أن يضيف قاعات عبادة جديدة ، وممرات وأفنية ، وبوابات ضخمة دون أن يؤثر ذلك فى الشكل الأساسى المميز للمعبد . وتختلف مصر ، فى ذلك ، بدرجة ملحوظة عن اليونان ، حيث تكون كل من المعابد والآلهة منتهية وكاملة بالقياس إليها . ومهما كثرت المعلومات التى نجمعها عن الآلهة المصرية ، ومهما كانت درجة تقبلنا لواقعهم ، فلن نكون قادرين على رؤيتهم بوضوح الأشكال التى أدركها «وولتر أوتو» فى آلهة اليونان . *

ولا يمكن أن توصف آلهة مصر بشكل ملائم بأنها « الجوهر الحيوى لإحدى صور الوجود التى تتكرر فى معظم الظروف المتنوعة »(٣) . فهى عبارة عن صيغ أكثر منها صور ، والواحد فى عالمها يكون أحياناً كما لو كان قد حل فى عالم الوجود الأولى . وقد استعمل « فيليب ديرشان » فى كتابه عن « بردية سولت

Papyrus Salt ، رقم ٨٢٥ تشبيهات استمدها من الفيزياء ، لاتراعى «الوجه المعنوى» للآلهة ، بدرجة واضحة ، ويحللها بصورة عقلانية(٤) . وما أشد التشابه فى المفهوم بين الأصغر والأعظم ! إذ يكون الإلـه متحداً مع غيره ، ثم ينفصل فى اللحظة التالية إلى عدد من الكينونات . وتبقى طبيعته خافية ، ولكن أثره المضىء يمكن رؤيته ، وتفاعله مع الآخرين واضح ، وأفعاله يمكن أن تحس . فهو مادى وروحى ، وهو صورة وقوة عقلية ، وهو ظاهر فى الصور المتغيرة ، بحيث تكون مقتصرة عليه بالتبادل ، ولكننا نعرف أن بداخل ذلك كله يوجد شىء ما ، ويمارس هذا الشىء قوته .

كان المصريون مدركين لهذه الخاصية فى تشابه الصيغ كما تظهرها خاصةً التركيبات التوفيقية للآلهة والتى لا تكُون الأسماء والصور فيها هى العامل الحاسم وإنما ترمز إلى ما تشتمل عليه من دلائل ، وبالتالى ، يدركون رغبتهم فى إقرار آلهة جديدة ، وأن يعرفوا آلهتهم الخاصة بهم فى آلهة أجنبية تظهر فى صور مختلفة تماماً ، وأن « يترجموا » أسماء المعبودات الآسيوية أو اليونانية إلى لغتهم الخاصة .

وكل إله عند اليونانيين ، كما هو عند المصريين هو عالم بذاته ، يكشف عن نفسه فى هيئة خاصة . لكن اليونانيون يؤكدون أكثر على الهيئة التى يكشف عنها ، أما المصريون فيؤكـدون الصيغة التى تصلهم والتى تصف مضمون « العالم » الذى نحن بصدده . ولا تكفى اللغة العادية لهذا الوصف ، بل تلزم لغة عالية الصياغة والتى أميل إلى أن أسميها «لغة أسمى» . وهنا ينصب اهتمامى مرة ثانية على خاصية تشابه صور المعبودات بالحقيقه الأولية المثيرة بأن تمثيل الآلهة بالرسم والنحت فى مصر يبدو أقل ثباتاً ويتنوع بدرجة متسعة جداً . ومن الواضح الجلى أن الهيئة الواحدة ليست ملائمة فى اللغة الأسمى التى تعتمد على التركيبات المتغيرة باستمرار ، والمؤلفه من عدة رموز.

ولا تكون الهيئة الخارجية لهذه الرموز حاسمة ، فلم يهتم المصريون بأن يعطوها

صورة مُرضِية بقدر الإمكان ، ولكن لتَعْرض ما يرغبون فى أن تعبر عنه . و« الهيئة المختلطة » التى أظهرت مثل هذا التعارض الغريزى فى القديم والحديث جداً هو واحد فقط من التوليفات الكثيرة الممكنة ، وهى ليست الإله ، ولكنها تعلن عنه . وقد نشعر بأن مزج الحيوان بالإنسان يغاير كل ما هو طبيعى أو متوقع ، ولكننا سنستعيد قول « كريستيان مورجنشتيرن » : « إن إثبات الإلَه بصورة مادية ، هو مغاير بالضرورة ، لكل ما هو طبيعى أو متوقع»[٥] . وفى هذا الشأن ، كان المصريون محبين للجمال والفن بدرجة تجعلهم لا يتجاوزون الحد فينتجوا الأشياء الرهيبة ، البشعة ، المعقدة .

لقد كانت صورة أى إله أكثر من مجرد صيغة بالنسبة للمصريين بكل تأكيد ، فلها واقع منفصل أو مميز وجدير بالاحترام والتبجيل والعبادة لأن حقيقة الإله كامنة فيه . ولكن خاصية تشابه الصيغة التى نتحدث عنها تنطبق أيضا على الصور العديدة المستعملة فى اللغة لوصف ما هو مقدس . ودون البحث ، بالتفصيل فى الأساطير وما يتعلق بها من مشكلات ، استفدنا مرات كثيرة من الصور التى يتحدث بها المصريون عن آلهتهم . ولا يمكن ترجمة هذه الصور إلى تعريفات مصاغة فى كلمات أو معادلات رياضية أو فيزيائية . إذ أن لهم خاصية الصيغة المتشابهة الخاصة بهم ، وتساعد على التعبير عن مضمون ربما لا يمكن التعبير عنه بصورة تقريبية إلا بهذه الطريقة .

ونظل نعارض التحيز الواسع الانتشار ضد الصور المجازية أو التصويرية فى البحث العلمى الحديث ، تلك الصور الموجودة وسط وسائل الرموز الصحيحة التى نتزود بها فى وصف العالم . ولن تتضمن اللغة التى نتحدث بها عن العالم معادلات رياضية بالكامل ، ولن تحتويها الكلمات بالكامل أيضا. وطالما أن هناك مضمونا لا يمكن التعبير عنه فى صورة أحادية التكافؤ ، فإن اللغة فى كل مرحلة من مراحل الوعى والادراك ستتحول إلى الأشكال بصفتها أداة وصفية وافية بالغرض .

إن طبيعة الآلهة المصرية ومظهرها لا تلائم أى تحديد أحادى أو نهائى أو مقصود على قلة منهم . فنحن نراهم ينشأون فى التاريخ ، ونراهم يمارسون حياة دائمة التغير من صنعهم . ولا يمكن لطبيعة الإله أن «تحدَّد بدقة» . فمهما كانت بياناتنا عنه فلا تمنع تلك من وجود مجموعة ضخمة أخرى من البيانات . وبنظرة أخرى نقول إن كل إله يشتمل فى نفسه على كل الحقائق المتعلقة بمضمون خاص يتشكل فيه ويدخُل إلى الوعى الإنسانى بهذه الصورة . والآلهة عند المصريين هى قوى تشرح طبيعة العالم ، ولكنها هى نفسها لا تحتاج إلى شرح أو ايضاح ، لأنها تنقل المعلومات بلغة يمكن فهمها مباشرة ـ تلك لغة الأساطير . ولا تعرض كل أسطورة وتفسر أكثر من جزء من الحقيقة الواقعة . ولكن مجموع الآلهة وعلاقات الواحد منهم بالآخر ، تعرض وتفسر الحقيقة الكلية للعالم .

ومهما تكن الآلهه ، وأياً كان نظام مفاهيمها أو شبكة ترابطها التى نضعها فيها ، فإن كل المحاولات التى بذلت لكى «تفسرها» كانت محاولات تعبر عن الحقائق التى تنقلها بلغة مختلفة وغموض أقل . ونشعر بأنها تقول شيئاً ما صادقاً عن العالم والجنس البشرى . ولكن لم توجد للآن اللغة ذات الثراء التعبيرى التى يمكن مقارنتها بلغة الآلهة نفسها . فهى تحيلنا إلى نفسها مرة بعد مرة وهى تكشف لنا حدود عالمنا المفاهيمى . فإذا كنا سنفهم العالم ، فسنظل نحتاج إلى الآلهة .

(التقويم العام للأسرات)

العصر المبكر للأسرات (الأسرتان الأولى والثانيه)	:	حوالى ٢٩٠٠ ـ ٢٦٢٨ ق.م
الدولة القديمة (الأسرات من ٣ ـ ٨)	:	حوالى ٢٦٢٨ ـ ٢١٣٤
نصوص التعاليم من ٢٦٠٠		
نصوص الأهرام من ٢٣٥٠		
عصر الانتقال الأول (الأسرات من ٩ ـ ١١)	:	حوالى ٢١٣٤ ـ ٢٠٤٠
نصوص التوابيت من ٢١٠٠		
الدولة الوسطى (الأسرات من ١١ ـ ١٤)	:	حوالى ٢٠٤٠ ـ ١٦٥٠
عصر الانتقال الثانى (الهكسوس)	:	حوالى ١٦٥٠ ـ ١٥٥١
الدولة الحديثة (اللأسرات من ١٧ ـ ٢٠)		١٥٥١ ـ ١٠٧٠
الأسرة الثامنة عشرة (كتاب الموتى ، الأمدوات ، الابتهالات لرع ، كتاب البوابات)	:	١٥٢٧ ـ ١٣٠٦
فترة الرعامسة (الأسرتان ١٩ ، ٢٠)	:	١٣٠٦ ـ ١٠٧٠
عصر الانتقال الثالث (الأسرات من ٢١ ـ ٢٥)	:	١٠٧٠ ـ ٦٤٤
العصر المتأخر (الأسرات من ٢٦ ـ ٣١)	:	٦٦٤ ـ ٣٣٢
العصر المقدونى	:	٣٣٢ ـ ٣٠٤
العصر البطلمي	:	٣٠٤ ـ ٣٠
العصر الرومانى	:	٣٠ ق.م ـ ٣٩٥ م.

(فهرس أسماء الآلهة)

عقب كل اسم من أسماء الآلهة المصرية ، أضفنا وصفا موجزا ، لكى نعطى القارىء غير المتخصص بعض التوجيه ، وسط هذا الكم الوافر منها . ويساعد هذا الوصف على معرفة القليل من الأوجه البارزة لكل معبود ، ولكنها لاتعطينا الخصائص المميزة الكافية . ونحيل القارئ ، للمزيد من المعلومات الأكثر دقة وتفصيلا ، إلى
H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschich-te (Berlin 1952); W.Helck et al . eds ., lixikon derÄgptologie (wiesbafen 1972 -) وكذلك قائمة المراجع فى نهاية الكتاب .

آكر **Aker** : التجسيد القديم للأرض ، ومن ثم للعالم السفلى أيضا . يصور كشريط من الأرض له رأس إنسان ، أو تكون له رأس إنسان على كل جانب ثم تطور إلى أسدين أو ثنائى « أبو الهول » . وهو يمثل حارساً عند باب الدخول إلى العالم السفلى وباب الخروج منه ، ولعله يهدد الميت أو يساعده .

Bibliography : C de Wit,Le rôle et le sens du lion dans I'Egypte ancienne (Leiden 1951) 91 - 106 .

آختى Akhti : « هو رب الأفق » ، لقب لإله الشمس عندما يظهر فى الأفق (انظر أيضا حور آختى ,Harakhte) .

أمونت Amaunet : « الخفية » ، المتمم الأنثوى لآمون ولها عبادتها الخاصة . Bibliography ، انظر آمون .

آمون رع Amon-Re : «الخفى» ، ويظهر غالباً بتاج طويل من الريش ، وأحيانا أيضا فى صورة الإله مين Min ، وكذلك على هيئة كبش أو أوزة . شوهدت عبادته لأول مرة فى إقليم طيبة ولكنه مذكور قبل ذلك كمعبود بدائى، وينتمى فى الأزمنة التالية إلى مجموعة الثامون فى هرموبوليس . وقد برز بين المعبودات منذ ٢٠٠٠ إلى

١٣٦٠ ق.م ، ويضم فى شكل واحد كل خصائص خالق العالم والمتكفل ببقائة .

Bibliography : K. Sethe , Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (APAW 1929 ,4) ; E . Otto, Osiris und Amun . Kult und heilige Stätten (Munich 1926) = Egyptian Art and the Cults of Osirsi ,and Amon(London 1968) :

- عنجيتى **Anedjti** : « هو رب عنجت Andjet (فى الاقليم التاسع بمصر السفلى) احتواه أوزيريس فى تاريخ مبكر ، ولعله أخذ منه رمزى السلطة : المنشة والعصا المعقوفة .

أنوبيس **Anubis** : « جرو » (؟) ، وهو الإله المسئول عن التحنيط ، وهو أيضا رب مدينة الموتى . ويصور بما يشبه الكلب الأسود « ابن آوى » ، أو فى الشكل الممتزج من رأس « الكلب » وجسم الإنسان .

عنقت **Anukis** : الهة على هيئة بشرية تلبس تاجاً من الريش . ومنذ الدولة الحديثة تكون مع خنوم Khnum وساتت Satis الثالوث المقدس لجزيرة إليفنتين . وحيوانها المقدس هو الغزالة .

Bibliography : D . Valbelle, Satis et Anoukis (Mainz 1980) .

أبيس **Apis** : عجل ، بدأت عبادته فى منف منذ الأسرات الأولى . وهو الكفيل بخصوبة الأرض . أصبح فيما بعد صورة أو « رسولا » للإله بتاح . ولعجل أبيس علامات خاصة على جلده ، ويضع قرص الشمس بين قرنيه (وقد فسّر مؤخرا على أنه قرص قمرى) ؛ وكان يصور أحيانا فى هيئة إنسان له رأس ثور .

Bibliography : E . Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten (UGAÄ 13,1938) ; G.J.F. Katersibbes and M.J.Vermaseren, "Apis" I (Etudes preliminaires aux religions orienales dans L'Empire

romain 48, Leiden 1975) .

أبوفيس Apopis : ثعبان عدو لإله الشمس ، الذى يجب رده عن مركب الشمس ، وهو يجسد بذلك التهديد المتصل من الفوضى للعالم المنظم .

آش Ash : إله الصحراء الغربية ، الذى يسمى عادة « رب ليبيا » . ويمكن رؤيته فى صورة إنسان له رأس صقر ، ومن حين إلى آخر نراه برأس الحيوان الخاص بالإله ست .

آتون Aten : « قرص الشمس » لم يعبد كإله حتى الدولة الحديثة . ارتفع على يد أخناتون إلى مرتبة الإله الفريد الوحيد . صوّر فى أول الأمر برأس صقر ، ثم كقرص الشمس بأشعته التى تنتهى بأيد بشرية .

آتوم Atum : « الأتم » ، وهو الكائن الأول وخالق العالم . تضعه الأساطير على رأس تاسوع هليوبوليس ؛ وعبد فى العصور المتأخرة كمظهر لإله الشمس فى الغروب . ويمثل عادة على هيئة إنسان كامل .

Bibliography : K . Mysliwiec ,Studien zum Gott Atum

I-II(III forthcoming) (HÄB 5,8,1978-79).

بات Bat : إلَهة الاقليم السابع بمصر العليا ؛ تربطها هيئتها وهى برأس البقرة مع الإلهة « حتحور » إلى حد بعيد .

Bibliogrophy : H . G.Fischer ,The Cult and Nome of the Goddess Bat, JARCE 1 (1962) 7-23 , 2 (1963) 50 - 51 .

بس Bes : مصطلح عام لمختلف الآلهة القزمية ذات الأوجه البشعة ، والتى لها عادة تاج من الريش وعرف أسد. وهى معبودات مساعدة ، تطرد الشر خاصة عند ولادة الطفل .

Bibliography :F. Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwergha-
ften Götter in Ägypten .

(رسالة دكتوراة ، ميونخ ؛ موسكو ١٩١٣)

الإله الخالق Creator God : يمكن لمعظم المعبودات أن تكون الإله الخالق إلا أن أهمها هو إله الشمس ، وكثيرا ما يكون الخالق مجهول المصدر .

ددون Dedwen ، إله نوبى، توجد شواهد عليه فى النصوص المصرية ابتداء من نصوص الأهرام .

جبوتى Djebauti : « هو رب جبوت Djebaut » ، إله عبد فى بوتو Buto على هيئة البلّشون (مالك الحزين) .

جب Geb : إله الأرض ، له خصائص عامة أكثر من آكر ، وجب ، قاض و«أمير وراثى» أو « أب » للآلهة ، خاصة أوزيريس . مصور على هيئة إنسان كامل (أنظر أيضا نوت Nut) .

إله الحبوب Grain God : (إله القمح) نبرى Nepri يظهر فى هيئة إنسان، غالباً على هيئة طفل ترضعه « رننوت Renenutet »

جرح Grh : (Gereh) « الليل » وربما « التوقيت أو الانقطاع » يشكل مع قرينته المؤنثة « جرحت Gerhet » زوجا من الآلهة الأولية نراه على أثر فريد من العصر المتأخر .

حابى Hapy : فيضان النيل . وهو تجسيد للخصوب المتأصلة فى النيل ، ومن ثم فهو يصور على هيئة رجل بدين .

حرآختى Harkhte : « حورس الأفق » يمثل إله الشمس أثناء النهار على هيئة صقر ، أو جسم إنسان برأس صقر يعلوه قرص الشمس .

حرماخيس (حرام آخت) Harmachis : « حورس فى الأفق» ، إسم لأبى الهول

العظيم المؤله فى الجيزة .

حربوقراط **Harpokrates** : «حورس الطفل» مظهر « لحورس» كطفل مهّد، الذى تم إنقاذه من كل خطر،وقد شاع على الخصوص فى الفترة المتأخرة .

حربى رع **Harpre** : « حورس (إله) الشمس » ، إسم لإله الشمس الشاب ، يشاهد أساساً فى منطقة طيبة فى الفترة المتأخرة والعصر اليونانى الرومانى ، ويكون ثالوثا مع مونتو Mont ، ورعت تاوى Raettawy.

حرسافيس **Harsaphes** : « هو الذى على بحيرته » إله خالق على هيئة الكبش، كانت عبادته الأساسية فى هيراكليوبوليس .

Bibliography : T.G.H. James, The Hekanakhte Papers and Orther Early Middle Kingdom Documents (Metropolitan Museum of Art, Egytian Expedition , New York 1962) 122 - 24.

حرسا ايزة **Harsiese** : « حورس بن إيزيس » . أحد مظاهر حورس كإبن، ويقارن فى بعض الأحيان بـ « حرور Haroeris » « حورس الأكبر » .

حتحور **Hathor** : « بيت حورس » وربما هى أكثر الآلهات المصرية شيوعاً ، لها الخصائص المميزة للأم ، وبصفتها « عين رع» فهى تنزل الدمار بالأعداء ، فضلا عن عبادتها كإلهة للموتى خاصة فى طيبة . ونراها عادة على هيئة امرأة لها قرون البقرة وقرص الشمس ، أو بقرة فقط ، وكذلك لبؤة ، أو حورية الشجر .

حو **Hu** : تجسيد « للنطق » الذى دعا به الإله الخالق كل الأشياء إلى الوجود . وهو أحد القوى الخلاقة الثلاثة مع حكا Hike وسيا Sia التى تصاحب إله الشمس دائما . والإله حو ليس له عبادة فى المعبد.

حوح **Huh** : صور « اللانهائية » ، ومع قرينته الأنثى « حوحيت Hauhet » يمثلان

أحد الأزواج الأربعة للآلهة البدائية فى هرموبوليس .

Bibliography : K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (APAW I929 , 4) .

إنبوت Input : « الكلبة » (؟) النظير الأنثوى لأنوبيس إله التحنيط ، والتى لها عبادتها الخاصة بها فى الإقليم السابع عشر من الوجه القبلى .

عشتار ربة نينوى Ishtar of Niniveh .

إيزيس Isis : التى يكتب اسمها بعلامـة « العرش » ، وهـى أخـت وزوجة الإله «أوزيريس » ، وأم « حورس » التى حمته من أخطار كثيرة بوصفها الإلهة الساحرة . تظهر عادة امرأة على رأسها رمز « العرش » ، ولكنها تصور أيضا فى صور أخرى لاحصر لها بسبب ارتـباطاتها الـوافـرة العـدد بـغيرها مـن الإلـهات بـحيث أصـبحـت « المتعددة الأشكال » بشكل وافر .

Bibliography : M . Münster, "Untersuchungen zur Göttin Isis" (MÄS 11, 1968) ;J . Bergman, "Ich bin Isis" (Acta Universitatis Upsaliensis Historia Religionum 3 , Uppsala1968) .

أيوساس Iusaas : « هى تأتى ، عظيمة » ، عبدت كزوجة لآتوم على هيئة امرأة على رأسها جعران .

Bibliography : J. Vandier , "Iusâas et (Hathor) - Nébet- Hétépet", RdE 16(1964)55-146; 17(1965) 89-176; 18 (1966)67-142; 20(1968) 135 -48 ; also published as a volume .

إرى Jrj (Iri) : « البصيرة » ، كانت عبادتها منذ الدولة الحديثة كإحدى القوى التى تساعد الإله الخالق .

Bibliography : E . Brunner - Traut, Der Sehgott und der Hörgott in Literatur und Theologie , in Fragen, 125-45.

خعترى Khatery : « النَّمس » مظهر « لحورس » كإله للشمس .

Bibliography : E.Brunner - Traut, Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes (NAWG 1965 ,7).

خددو Khededu : إله صيد السمك ، ظهر منذ الدولة القديمة .

خفت حر نب إس Khefthernebes : « تلك التى أمام سيدها (أى آمون)» ، تشخيص لمدينة الموتى الطيبية . شوهدت من الأسرة ١٨ - ٢٠ أنظر - أيضا «طيبة» .

خنتامنتى Khentamenti : « الأول أمام سكان الغرب » ، إله قديم للموتى ، وسيد مدينة الموتى بأبيدوس ، صور على هيئة الكلب ، وأصبح اسمه بعد نهاية الدولة القديمة مجرد لقب لإله الموتى أوزيريس .

Bibliography : E . Meyer , ZÄS 41 (1904) 97 - 107;J. Splegel, "Die Götter von Abydos" (GOF 1,1973) .

خبرى Khepry : « إنه الآتى إلى الوجود » مظهر الصباح لإله الشمس ، يظهر عادة على هيئة جعران ونادرا جدا على هيئة إنسان رأسه على شكل جعران .

خنوم Khnum : إله له رأس كبش ، عبد منــذ عصر الأسرات المبكر ، وما بعده ، كان نشاطه أساساً فى منطقة الشلال حول إلفنتين فى الدولة الحديثة ، وعبد أخيرا هناك كثالوث مع الإلهتين ساتت وعنقت .

Bibliography : Ahmad Mohamad Badawi, "Der Gott Chnum" (Glückstadr etc . 1937) .

خنسو Khons : « المتجول » ، إله القمر ، يظهر على هيئة إنسان وعلى رأسه رمز

القمر. بوصفه « طفل آمون وموت» ، وكان يكون معهما ثالوثاً ،ويضع أيضا خصلة الشعر الجانبية ، رمز الصبا .

كوك Kuk : « الظلام » ، يشكل مع نظيرته Kauket كوكيت أحد الأزواج الأربعة من المعبودات البدائية فى هرموبوليس .

Bibliography : see "Huh" .

ماعت Maat : تشخيص « لنظام » العالم المقام قبل الخليقة . يظهر فى صورة امرأة على شعرهـا ريشـة . وكانت تعتبر ابنـة الإله الخالق (رع) ، انتشرت عبادتها على نطاق واسع ، ووجدت أيضا ثنائية بصفتها « الماعتين » منذ فترة مبكرة .

Bibliography : C.J. Bleeker, De Beteekenis van de egyptische godin Ma - a - t (Leiden [1929])

مافدت Mafdet : « العداءة» إلهة قاسية على هيئة نمر ، وهى إحدى القوى الحامية فى حاشية الملك .

Bibliography : W. Westendorf, " Die Pantherkatze Mafdet, " ZDMG 118 (1968) 248 - 56 .

ماحس Mahes : « الأسد الثائر » ، إله فى صورة أسد كان يعبد أساساً فى الدلتا .

Bibliography : C . de Wit , Le rôle et le sens du Lion dans l' Egypte ancienne (Leiden 1951) 230 - 34 .

محت ورت Mehetweret : هـى مثيار Methyer اليونانية ، وربمـا كانـت هـى « الفيضان العظيم » أى إلهة الفيضان البدائى وترتبط إلى حد بعيد بحتحور ، وتصور فى شكل بقرة أو فى هيئة سيدة برأس بقرة .

مرسجر Meresger : « المحبة للسكون » الإلهة الحامية لمدينة الموتى الطيبية، كانت

تصور فى شكل حية ، وعبدت على الخصوص فى هيئة قمة الجبل الذى يشرف على مدينة الموتى .

Bibliography : B. Bruyére, Mert Seger á Deir el Médineh (MIFAO 58, 1930) .

مستاسيتميس Mestasytmis ، تشخيص « الأذن السامعة » ، ظهرت أساساً فى العصر اليونانى الرومانى

Bibliography :G. Wagner and J. Quaegebeur , "une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode" (BIFAO 73 (1973) 41 - 6o) .

مين Min : إله عُبِد فى صورة فتِش (شيء له قدرة سحرية على حماية صاحبه ومساعدته) فى عصور ما قبل الأسرات ، وفى العصر التاريخى فى صورة رجل قضيبه منتصب . وهو سيد الإنجاب وحامى الدروب فى الصحراء ، وكانت تتجدد خصوبة الأرض عند الاحتفال به . وتقع أهم أماكن عبادته فى أخميم وقفط .

Bibliography : C . J . Bleeker , "Die Geburt eines Gottes" Koptos (SHR 3, Leiden 1956) .

منفيس Mnevis : ظهـر منـذ الدولة الحديثـة ومابعدهـا علـى أنـه ثور هليوبوليس، الذى هو مظهر أو « بشير » لإله الشمس . ويشاهد أحيانا أحمر اللون مثل الشمس .

Bibliography : E. Otto, " Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten " (UGÄA 13, 1938) 34 - 40; S. Morenz, " Rote Stiere , Undeachtetes zu Buchis und Mnevis" in Religion und Geschichte 36o - 65 .

مونتو Mont : « العاصف » (؟) إله أساسى قديم فى منطقة طيبة . عبد فى الدولة

الحديثة كإله الحرب الذى يقوم الملك المحارب بدوره . وغالباً ما نراه برأس صقر متوج بقرص الشمس وحية أو حيّتان ، وريش .

موت Mut : « الأم » وتظهر كنسر أو امرأة ذات تاج مزدوج . عبدت فى طيبة كزوجة لآمون . وقد اكتسبت المزيد من الخصائص المميزة الشاملة من خلال روابطها الوثيقة بالإلهات الأخريات بعد أن كانت فى أول الامر شكلا بسيطا .

نبت حتبت Nebethetepet : « ربة القرابين » (أو ربما « سيدة الفرْج ») وهى مظهر لحتحور التى عبدت أساساً فى هليوبوليس .

Bibliography : Iusaas انظر الإلهة

نفرتم Nefertem : إله اللوتس الأولى . يظهر فى شكل إنسان على رأسه زهرة اللوتس ، أو الطفل إله الشمس فوق اللوتس . وقد كون فى منف ثالوثا مع بتاح وسخمت .

نيت Neith : « المرعبة » (؟) الإلهة التى يرمز إليها وفى يدها أو على رأسها أسلحة (سهام ودرع) . وهى إلهة أولية (مسترجلة عادة) وحامية للملك . والمراكز الرئيسية لعبادتها إسنا وسايس .

Bibliography : S. Schott, "Ein Kult der Göttin Neith" in E . Edel et al ., Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf (Beitrage Bf 8,1969) 123 - 38 ; Ramadan el - Sayed "Documents relatifs a Sais et ses divinites (IFAO BE 69, 1975) .

نخبت Nekhbet : « ربة نخب (الكاب) » آلهة من مصر العليا على هيئة النسر الذى يحمى الملك . أهم أماكن عبادتها الكاب .

Bibliography : M . Werbrouck, in "Fouilles de El kab . Documents II

(Fondation égyptologique Reine Elisabeth, Brussels 1940) 46 - 60 .

نمتى Nemty : « المتجول» (قرئ سابقاً عنتى Anty) ، إله فى شكل صقر للإقليم الثانى عشر فى مصر العليا .

Bibliography : O . D. Berlev, "Sokol, plyvusiji v lade, ieroglif i bog". Vestnik drevnej istorri 1(107) (1969) 3 - 30 ("Falcon in boot', a hieroglyph and a god" , with English summary.)

نفتيس Nephthys : « ربة البيت » ، إلهة على هيئة بشرية ،نادرا ما عبدت إلا وهى مرتبطة بأختها إيزيس .

نبرى Nepri : انظر إله الحبوب (القمح) .

نون Nun : تشخيص للحياة البدائية (الأولية)التى نشأ منها كل شئ وبالتالى فهو « أبو الآلهة » الذى تأتى منه الشمس من جديد يوميا . ويشكل مع نظيرته الأنثى نونت Naunet أهم الأزواج الأربعة للمعبودات البدئية فى هليوپوليس .

Bibliography : "Huh " انظر

نوت Nut : الإلهة القديمة للسماء ، والتى تظهر كامرأة منحنية فوق « جب » إله الأرض . وهى تلد ثم تبتلع كل الأجسام السماوية وتأخذ الموتى أيضا فى حمايتها .

أنوريس Onuris : « هو الذى يحضر (الإلهة) البعيدة » . إله قديم للصيد، عبد فى هيئة بشرية على رأسه اربع ريشات . يسيطر على الصحراء عند حافة العالم . ومن هذه المنطقة « البعيدة » يعيد عين الشمس .

Bibliography : H . Junker, "Die Onuris legende" (kaiserliche Akademie der Wissenschaften , Phil - hist - Klasse , Denkschriften . 59 , 1-2, Vienna 1917) .

أوزيريس Osiris : الإله الذى قاسى من ميتة عنيفة ، يصور فى شكل إنسان بدون إظهار لأطرافه ، وتشير رموزه الخاصة والعصا المعقوفة والمذبة إلى روابط قديمة بالملكية والرعى . وتعطى مظاهره الأخرى حالات تشابه مع الموت والانبعاث الجديد للطبيعة . ويعتبر دورة كحاكم للموتى أهم مظهر له . وقد أصبحت أبيدوس فى عصر مبكر أهم مركز لعبادته .

Bibliography : E . Otto , "Osiris Und Amun Kult und heilige Stätten" (Munich 1966) = Egyptian Art and the Cults of Osiris and Amun" (London 1968) ; J . G.Griffiths, "the Origins of Osiris and His Cult (SHR 40 , 1980) .

باخت Pakhet : « الممزقة إرباً » إلهة فى هيئة لبؤة كانت تعبد عند مدخل أحد الوديان فى مصر الوسطى ، واكتسبت أيضا بعض الأهمية فى البلاط الملكى ، وفى المعتقدات المتعلقة بالآلهة الأخرى .

آلهة أولية : الآلهة أو الأزواج المقدسة التى تجسد طبقات العالم قبل الخلق . ولقد كونت فى هرموبوليس «الثامون» (أربعة أزواج) التى كان نون وكوك أهم الأعضاء فيها ، وقد ارتبطوا فيما بعد بآمون . انظر « حوح » .

بتاح Ptah : كان يصور كإنسان بدون أطراف محددة . وقد أدمج منذ عصر مبكر فى منف مع « أبيس » « وسوكر » ؛ ومؤخرا مع تاتنن Tatenen . وقد عبد أساساً كإله خالق وراع لكل نماذج الحرف .

رعت Raet : تسمى عادة رعتتاوى Raettawy «رعت ربة الأرضين »، النظير الأنثوى لإله الشمس رع ، تصور فى شكل سيدة لها قرون بقرة وقرص الشمس . ولها عبادة خاصة بها .

رع Re : أكثر الأسماء أهمية وانتشاراً لإله الشمس ، والذى ارتبط توفيقياً مع كثير من

وحافظه . يسافر فى مركب عبر السماء نهارا ، وعبر العالم السفلى ليلاً . وكانت هليوبوليس المركز الرئيسى لعبادته منذ أقدم العصور .

رع آتوم Re-Atum .

رننوتت Renenutet : « الحية التى تغذى » إلهة المحصول وأم إله الحبوب نبرى ، عبدت أساسا فى الفيوم (الاسم اليونانى ثيرموثيس Thermuthis) تظهر كحية أو امرأة لهارأس حية .

Bibliography : J. Leibovitch , "Gods of Agriculture and Welfare in Ancient Egypt" , JNES 12 (1953) 73 - 113 ; J.Broekhuis , "De godin Renenwetet" (Assen 1971) .

سخمت Sakhmet : « أقوى الجميع » ، إلهة لها الطبيعة المتناقضة للبؤة ، تظهر عادة كامرأة لها رأس لبؤة عبدت ابتداء من منف ، حيث كونت ثالوثاً مع بتاح ونفرتم . وهى تنشر المرض وتشفى منه ، كما أنها تهاجم القوى المعادية بوصفها عين الشمس المدمرة .

Bibliography : S.E. Hoenes , " Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet" (Habelts Dissertationsdrucke, Ägyptologie 1, Bonn 1976) .

ساتت Satis : « هى ربه (جزيرة) » سهيل Sehel » ، عبدت فى جزيرة إلفنتين والجزر المجاورة لها وفى القصر الملكى . تظهر فى صورة إنسان يلبس تاج الوجه القبلى وزوجاً من قرون الظباء (البقر الوحشى) . وتكون مع خنوم «عنقت» ثالوث إلفنتين ، الذى يوزع «المياه الباردة» فى مصادر الفيضان .

Bibliography : D. Valbelle, "Satis et Anoukis" (Mainz 1980).

سجم Sdm (Sedjem) : « السمع » ، قدس منذ الدولة الحديثة وما بعدها كإحدى القوى المساعدة للإله الخالق .

أنظر إرى : Bibliography

سرقت Selkis : « تلك التى تجعل الخلق يتنفس » ، وهى معبودة تحمى الموتى ، وتظهر فى صورة إنسان على رأسه عقرب . وتستطيع إيزيس أن تظهر فى هيئة سرقت أيضا .

سپا Sepa : « الدودة الألفية الأرجل » ، معبود مساعد ، يحمى من الحيوانات الخبيثة ، وقد عبد خاصة فى هليوبوليس . وهو متحد مع أوزيريس منذ زمن مبكر بوصفه إلهاً للموتى .

Bibliography : H . Kees, ZÄS 58 (1923) 82 - 90 .

سشات Seshat : إلهة الكتابة والتعليم ، رفيقة دائمة للإله تحوت . تلعب دوراً هاما فى احتفالات التأسيس . تظهر فى صورة إنسان وعلى رأسها شعارها الذى لم يتم توضيحه بعد .

ست Seth : إله قاس ، متناقض ، يظهر كحيوان خرافى (الـ « حيوان ست ») ، أومثل كائن بشرى له رأس نفس هذا الحيوان . يرتبط بالبلاد الأجنبية ، والصحراء ، ومناطق حدود العالم المنظم والمرتب . ويغلف صراعه مع « أوزيريس » « وحورس » الذى أدى إلى قتل أخيه ، كل الكفاح الدائم للعالم بصورة يمكن إدراكها ، وهو- رغم ذلك ، يساعد إله الشمس ضد أبوفيس .

Bibliography : H. te Velde , "Seth God of Confusion" (PÄ 6, 1967 2nd ed.1977) ;E . Hornung , "Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes" , Symbolon n.s.2(1974) 49 - 63 .

شاى Shay : تشخيص « للقدر » (« المصير ») وهو أجاثوديامون Agathodaimon عند اليونانيين . يصور فى شكل إنسان ، وفى وقت متأخر فى شكل حية .

Bibliography : S. Morenz and D. Müller, "Untersuchungen zur Rolle des schicksals in der ägyptischen Religion " (ASAW 52 ,1,1960) ; j.Quaegebeur, " Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique" (Orientalia Lovaniensia Analecta 2, Louvain 1975) .

شد Shed : « المنقذ » ، مساعد البشرية فى أوقات الحاجة (الشدة) ، ويصفته إلها شابا فهو قريب من حورس فى خصائصه .

Bibliography : H. Brunner, MDALK 16 (1958) 13 - 19 ; E. Otto , "Gott als Retter in Ägypten" ; in G . Jeremias et al., Tradition und Glaube . Das frühe Christentum in Seiner Umwelt , Festgabe für K. G. Kuhn zum 65 . Geburtstag (Göttingen 1972) 9 - 22 .

شسمو Shezmu : إله معصرة النبيذ ، الذى يهدد الموتى .

Bibliography : S . Schott, "Das blutrunstige Keltergerät," ZÄS 74 (1938) 88 - 93 ; B. J Peterson , "Orientalia Suecana" 12 (1963) 83 - 88 ; M . Cicarrello , "Shesmu the Letopolite" , in"Studies in Honor of George R. Hughes" (The Oriental Institute of the University of Chicago , Studies in Ancient Oriental Civilization 39, Chicago 1977) 43 - 54 .

شو Shu : إلـه الفضاء بين الأرض والسماء ، وإلـه النور الـذى يملأه . وقد ساهم « شو » فى عملية خلق العالم من خلال فصله الأرض عن السماء . ويصور على هيئة إنسان أو إنسان برأس أسد .

Bibliography : A . de Buck , "Plaats en betekenis van sjoe in de egyptische theologie (Mededeelingen der Kon . Nederlandsche Ak. van Wetenschapen , Afd . Letterkunde , n. s. 10.q , Amsterdam 1947)

سيا Sia : تشخيص « للبصيرة » المخطِّطة ، التى تجعل عملية الخلق ممكنة منه ومن حو وحكا .

سوبك Sobek : « سوخوس Suchos » عند اليونانيين سيد المياه الممتدة . عبد فى صورة تمساح أو إنسان له رأس تمساح ، خاصة فى المنطقة المجاورة للبحيرة فى الفيوم .

Bibliography : C . Dolzani , "Il dio Sobk (Atti dell' Academia nazionale dei Lencei , Memorie , Scienze morali , 8th series , 10 , 4 pp. 163 - 269 , Rome 1961) .

سوكر Sokar : إله الحرفية وإله الموتى . عبد فى منف . يرتبط إلى جد بعيد مع بتاح منذ الدولة القديمة وما بعدها ، وارتبط فيما بعد مع أوزيريس . يُرى فى هيئة الصقر أو برأس صقر وجسم إنسان أطرافه غير واضحة .

سوكرت Sokaret : النظير الأنثوى لسوكر . تشهد بذلك طقوس الدفن . أبناء « **حورس** » ، الآلهة الأربعة التى تحفظ الميت وأعضاءه الداخلية.

سوتس Sothis : نجمة الشعرى اليمانية . عبدت من زمن بعيد كبشير للفيضان. صورت كبقرة أو سيدة . وكانت عادة كمظهر لإيزيس .

إله الشمس : يمكن لكثير من الآلهة المصرية أن تكون إله الشمس ؛ خاصة «رع» «وآتوم » و« آتون » ومظاهر « حورس » . بل إن أوزيريس أيضا يظهر فى الصورة الليلية لإله الشمس فى الدولة الحديثة . وعادة ما لايحدد بالضبط أى إله للشمس يعنيه أى مثال أو شاهد .

تاتنن **Tatenen** : ويفسر بمعنى « الأرض البارزة » . تجسيد لأعماق الأرض، ويرتبط مع « بتاح » فى منف من الدولة الحديثة وما بعدها ، وكذلك فى صورة بتاح تاتنن Ptah - Tatenen. يصور فى هيئة إنسان له قرنا كبش وتاج من الريش .

Bibliography : H . A. Schlögl, "Der Gott Tatenen (Orbis Biblicus et Orientalis 29 , Fribourg and Göttingen 1980).

تفنوت **Tefnut** : إلهة تشكل مع « شو » أول زوج مقدس . ولدت من آتوم بدون زوجة ويتمثل شو وتفنوت على أنهما زوجين من الأسود ، كما تظهر تفنوت كعين للشمس .

طيبة **Thebes** : وتسمى دائما «طيبة الظافرة » (واست نختت w'st- nḫtt) وهى تشخيص لطيبة بارتباطتها واتحاداتها العسكرية ، وتصور كامرأة على رأسها العلامة الهيروغليفية لإقليم طيبة ممسكة بالمقمعة والقوس والسهام فى يديها.

Bibliography : W . Helck , MDAIK 23 (1968) 119 - 26 .

تاورت **Thoeris** : « العظيمة» ، إلهة شعبية حامية ، تشاهد فيما لاحصر له من التمائم ، وتحمى مع « بس » الأمهات أثناء الولادة والفترة الأولى من الرضاعة. تصور كفرس نهر ، سمين ، له ثديا إنسان متدليان ، ومخالب الأسد ، وذيل التسماح ، ونادراً ما يكون له رأس إنسان .

« تحوت » **Thoth** : إله القمر ورسول الآلهة وراعى فن الكتابة ، كما أنه وسيط فى الصراع بين حورس وست . أماكن عبادته الرئيسية مدينتان تسميان فى اليونانية هرموبوليس فى مصر الوسطى والدلتا . مظهره الشائع هو الطائر أبو منجل والقرد البابون .

Bibliography : P. Boylan, "Thoth the Hermes of Egypt" (London etc. 1922); C . J . Bleeker , "Hathor and Thoth" (SHR 26 , Leiden 1937) .

واچيت Wadjet : « البردية الملونة » . إلهة حامية ، على هيئة حية ، من مصر السفلى ، وتظهر أيضا برأس لبؤة . عبدت أساساً فى بوتو .

Bibliography : J. Vandier, "Ouadjet et L'Horus Léontocéphale de Bouto" , Fondation Eugène Piot, "Monuments et Mémoires" 55 (1967) 7-75 .

ونوت Wenut : « الرشيقة » ، إلهة فى مصر الوسطى(هرموپوليس) كانت فى الأصل على هيئة حية ، ولكنها مثلت مؤخرا على هيئة أرنبة برية.

ويواووت Wepwawet : « فاتح الطرق » إله فى هيئة ابن آوى . عبد ابتداء فى أسيوط ، وارتبط فى أبيدوس بعبادة أوزيريس .

ورت حكاو Werethekau : « الغنية بالسحر » . لقب لإلهات متعددة ، خاصة «سخمت». وتعرف أيضا بأنها إلهة تظهر كحية أو برأس لبؤة .

إلهة الغرب "Amentet" : « إمنتت » ، وهى كذلك إلهة للموتى ، تظهر على رأسها علامة « الغرب » الهيروغليفية ، وغالبا على هيئة الإلهتين إيزيس وحتحور .

يامم Yamm : تشخيص سامىّ للبحر .

(والحمد لله رب العالمين)

الهـــوامــش

الفصل الأول :

(١) Deorum Concilium ص١٠-١١ [واشكر جون تيت للترجمة الانجليزية - المترجم].

(٢) F. Zimmermann , Die agyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller (Paderborn 1912) e . g . 81 , 87ff ;

بل يرى آباء الكنيسة أن التأويل الرمزى الذى قدمه لوسيان على لسان زيوس كبير آلهة اليونان يعد سخرية (ص ٨٩) . وفيما يتعلق بالهجوم القديم العنيف على الأشكال الحيوانية للآلهة ، أنظر أيضا .

G. Michaelides , BIFAO 49 (1950) 23- 43 .

(٣) مقدمة لروايته القديمة Die unsichtbare Loge (1792)

(٤) S. Morenz Die Begegnung Europas mit Ägypten (SBSAW 113,5,1968)163 With n.6 = (2d ed., Zurich and stuttgart 1969) 141 with n.32 .

(٥) Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Sämmtliche Werke , Zweite Abtheilung I, Stuttgart and Augsburg 1856, reprinted Darmstadt 1957) 24 .

(٦) Rainer Maria Rilke قصيدة مطبوعة بعد وفاته تتصل ب the Sonette an Orpheus ،

أنظر Sämtliche Werke II (Wiesbaden : Insel Verlag 1956) 468 .

وبالنسبة للعبارة الأخرى ، أنظر ص ٧٩ .

(٧) تبعا لبدج The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian My-

thology I (london 1904) 142

، وقد اقترح شمبيلون فيجاس ، تفسيراً « توحيديا» للديانة المصرية فى ذلك الحين.

(٨) Revue archeologique n s 1,1(1860) 72 - 73 .

(٩) المرجع السابق ، ٣٥٧ .

(١٠) Conferemce sur la religion des anciens Egyptiens , Annales de Philosophie chrétienne 5 th ser . 20 (1869) 330

؛ و هى ترجمة انجليزية مقتبسة من le Page Renouf , Lectures 89 - 90

(١١) .E. g . Schelling ,Einleitung in die Philosophie der Mythologie (n.5 above)

خاصة ص ٨٣ حيث يقرر أنه : « من المستحيل عملياً أن ينبثق الإيمان بعدة آلهة وعبادتها إلامن خلال فساد ديانة أكثر نقاءً ... قارن أيضا الخلاصة ، ص ١١٩ .

(١٢) The Works of Edgar Allan Poe in Ten volumes II(Chicago 1894) 298 .

(١٣) Lectures (4 th ed . , 1897 [Ist ed . 1880]) 91 .

(١٤) لاحظ ، أن لوپاج رينوف ، قد أنكر بشكل واضح فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابة Lec-tures (p.xv) والمعادة فى الطبعة الرابعة أنه قال بأن «المصريين قد بدأوا بالتوحيد» . أو أنـه كان «مواليا (مشايعاً) لوحدانية مشوبه بدائية»(انظر الفصل ٧) .

(١٥) فى مقال بعنوان "Des deux yeux du disque solaire , · Rec. trav. 1 (1870) 120

حيث يؤكد فى نقاط أخرى بالدليل على أنه كانت توجد عقيدة وحدانية شمسية فى مصر .

(١٦) Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'annéee égyptienne (Châlons - sur - Sâone and Paris 1870) 110 .

هذا «الإله الفريد غير المخلوق ، هو» على كل حال ، إله «المطلعين» (أهل الإطلاع)
(« الخبراء ») فقط .

(١٧) Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoiers du Musée des antiquités égyptiennes (2d ed ., Alexandria 1868) 20 =(5th ed ., Cairo 1874) 21 .

(١٨) "Sur la littérature religieuse des anciens égyptiens ,"Revue politique et littéraire 2d ser . 2 (1872) 460 - 66; reprinted in Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes II (Bibliothéque egyptologique 2 , Paris 1893) 445 - 62

؛ وفقرة مذكورة فى صفحتى ٤٤٦ ـ ٤٤٧ من الكتاب الثانى (الأخير) ، وبالنسبة للتطور المتأخر (الأحدث) لآراء ما سبيرو ، انظر أدناه .

(١٩) E .g . RHR14 (1886) 35 ؛ قارن أيضا صفحتى ٤٤ ، ٤٥ بالنسبة لترجمة (للنسخة المعدلة) de Rouge and Chabas والتى رآها استمرارا لآراء Friedrich Creuzer

(٢٠) ظهرالجزء الثانى ؛ فى سنة ١٨٨٨ ، والطبعة الجديدة فى مجلد واحد سنة ١٨٩١ .
اقتباس من ص . ٩٠ .

(٢١) Götterglaube I (1889) فى كل مكان خاصة صفحتى ٤٧ ، ٤٨ ؛ وفى المجلد الثانى (١٨٩١) يعين شتراوس وتورنى إلهاً (فرداً) فى بداية الديانة (ص٧٢) .

(٢٢) Egyptian Religian (Christiania and Leipzig 1884) .

(٢٣) RHR 1 (1880) 119 - 29 , reprinted in Etudes de mythologie I (n. 18 above) 115 - 27

عبارة مقتبسة من ص ١٢٤ من المرجع الأخير

(٢٤) Revue critique d'histoire et de littérature n.s.26 (1888,2) 445-

48; RHR 18 (1888) 253 - 79; 19 (1889)1-45; reprinted in Etudes de mythologie II (n.18 above) 183 - 278 .

(٢٥) صفحات ٦٢ ـ ٦٣؛ طبعة انجليزية Religion of the Ancient Egyptians (london 1897) 109-10 أعيدت ترجمتها هنا.

(٢٦) يصف W.Wolf تاريخ الاكتشاف فى كتابة Funde in Ägypten (Göttingen 1966) 18 -38 .

(٢٧) اكتشفت النصوص سنة ١٨٨٠ ـ ١٨٨١ (قارن المرجع السابق ، ١٠٧ ـ ١٠٨) ونشره ماسبيرو فى Rec trav.3 (1882)- 14(1893)

وقدأدرك Brugsch فوراً أهمية هذه النصوص الطقسيه (الشعائرية) انظر ZÄ S 19 (1881) 1 - 15 وسيرته الذاتية

Mein Leben und mein Wandern [2d ed. ,Berlin 1894]347-50.

ولكنه لم يكن قادراً على تقييمها بسبب مشكلة مفاهيم الإله ؛ وبالنسبة لفيدرمان أيضا ، ظل هذا المصدر الجديد خارج دائرة اهتمامه . وأحدث تفسير (ترجمة) للنصوص نجده فى كتاب :

R. O .Faulkner , The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford 1969) .

(٢٨) The Development of Religion And Thought in Ancient Egypt (New Yourk 1912) .

(٢٩) Gods I,138 - 45 فقرة مقتبسة من ص ١٤٤ . وقد حافظ على نفس الموقف فى Osiris and the Egyptian Resurrection I (London and New York 1911) 348ff .

وقد تجادل «فون شتراوس» و«تورنى» فى ذلك الحين فى تلك الفكرة وقارنا استعمال

(فائدة) "theos" فى هومر (Götterglaube I, 340 ff)

(٣٠) ص٢٧٦ من المقالة (المادة) المذكورة فى الفقرة التالية .

(٣١) Archiv Für Religionswissenschaft 15 (1912)59- 98 .

(٣٢) Godsvoorstellingen in de oudaegyptische Pyramidetexten (Leiden 1916) ,

خاصة الفصل ٤ ("The Concept of God .," pp. 117-49) الذى أخذت منه الاقتباسات أدناه .

(٣٣) K.Beth, "El und Neter ," ZAW 36 (1916) 129 - 86 ; H. Grapow ," Zu dem Aufsatz von Prof , Beth ' El und Neter ," ZAW 37 (1917) 199 - 208 ; K Beth, "Noch einiges zum ägyptischen Neter , " ZAW 38 (1920)87 - 104 .

إقتباس من المقالة الأولى .

(٣٤) خاصة صفحات ٦٣-٦٤، ١٠٩-١١٠ ؛ قارن

J.Leclant , RdE 15 (1963) 137 . وقد عبّر دريتون عن نفسه بكثير من الحذر بإسهامه فى مجموع

Die Religionen des Alten Orients (in the encyclopedia Der Christ in der Welt , Zurich 1958)

قارن أيضا فانديه La religion egyptienne (Paris 1944) 227 - 29

والانتقادات اليقظة لـ R.Weill, BIFAO 47(1948)140.

(٣٥) CHE 1 (1948) 149 - 68; resumé in Or 18 (1949) 503 - 4.

(٣٦) 'La religion égyptiennre dans ses grandes lignes, "La revue du Caire 84(1945)2-23

؛ أعيد طبعها فى Pages d'égyptologie (Cairo1957) 77- 110

قارن ملاحظته فى ذلك لحين فى 43 (ASAE 43 91943 ، عن التوحيد عند الرعامسة كنتيجة لفترة العمارنة .

(٣٧) E . g. H. Stock , Saeculum 1 (1950) 631 - 35 (against Junker and Drioton) .

قارن أيضا R. Weill (n.34 above) and S.A.B. Mercer , The Religion of Ancient Egypt (London 1949) 306 - 7,

الذين يرون أن الديانة المصرية ، كانت دائما متعددة الآلهة «بدون استثناء» . F. Daumas, Les dieux de L'Egypte (Que sais - je 1194, Paris 1965) 115ff.,

حيث يتبع دريتون ، فى الأغلب ، ولكنه ينكر أنه كانت هناك ، عقيدة وحدانية كلية ، فى مصر (« أن مصر كانت مقتصرة على التوحيد دون غيره »)

(٣٨) Dictionnaire de la civilisatione égyptienne (Paris 1959) 87 = A Dictionary of Egyptian Civilization (London 1962) 110 ; retranslated here .

(٣٩) FuF 35 (1961) 278 .

(٤٠) Gott und Mensch 116 . وقد عبّر شيلنج من قبل عن أفكار مشابهة (مماثلة) فى:

Einleitung in die Philosophie der Mythologie (n . 5 above) 74.

(٤١) ينقده مورينز Gott und Mensch 115

(٤٢) [إشارة الى العمل (المؤلَّف) الشهير لفريدريك شلاير ماخر (Friedrich Schleiermacher)

Über die Religion Reden an die :موجه كاعتذار لأنصار التنوير

Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799) = On Religion. Speeches to Its Cultured Despisers (London 1893) - tr .]

(٤٣) E. Otto , Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechischromischen Zeit (AHAW 1964,1) ; S. Morenz, Gott und Mensch in alten Ägypten (Leipzig 1964; Heidelberg 1965).

وقد درس كلا المؤلفين مفهوم الإله عند المصريين فى عدد من المقالات :

E.Otto, "Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion , " WdO 2 (1955) 99 - 110 ;" Zum Gottesbegriff der ägyptischen Spätzeit ," FuF 35(1961) 277 - 280 ; "Altagyptischer Polytheismus . Eine Beschreilbung ," saecnlum 14 (1963) 249 - 85 ; S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (SBSAW 109 ,2, 1964) = Religion und Geschichte 77 - 119; "Die Geschichte Gottes im alten Ägypten ," Neue Zürcher Zeitung Oct. 18,1964 .

وفيما قبل الحرب العالمية الثانية خططت لكتاب (عمل) بعنوان :

The Wiener Totenbuchkommission " Gott und Mensch im Weltbilde der Ägypter"; see G. Thausing , Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten(Leipzig 1943) viii .

الفصل الثانى :

W.Vycichl, ZDMG Suppl. 1 (1969) 26 .

(١) Dictionnaire égyptien (منشور بعد وفاته ، باريس ١٨٤١) ٣٤٥ .

(٢) See E , Kühnert - Eggebrecht, Die Axt als Waffe und Werkzeug im alten Ägypten (MÄS 15 ,1969) ..

(٣) Medum(London 1892) 32.

(٤) E.g. Budge, Gods I ,63 - 65, وفى أعمال (مؤلفات) أخرى ؛

(٥) Amélineau , Prolégoménes I, 284 ; A. Wiedemann in J.Hastinge , ed ., Encyclopaedia of Religion and Ethics VI (1913) 275 ; K. Beth, ZAW 38 (1920) 92 .

P.E. Newberry , JEA 33(1947) 90 Figs. 1-3 . جمع بعضها

(٦) المرجع السابق .

(٧) Egyptian Grammar (Oxford 1927 , 3d ed . London 1957)

(٨) قائمة رموز رقم R8 .وتبعاً للتطبيق المعترف به ، وردت الحروف الهيرغليفية أدناه بأرقام هذه القائمة من الرموز .

Kêmi 14 (1957) 22 - 23 .

(٩) F.L. Griffjth in W . M . F . Petrie , Two Hieroglyphic Papyri from Tanis (MEEF 9, 1889) 16 (xv,2) . F.Calice , Grundlagen der ägyptisch - semitischen Wortvergleichung (WZKM Beiheft I , 1936) 35 ,

(١٠) قد رأى أن ntr مشتقة من أصل أو (مصدر) kr السامى الشائع (باللغة السامية الشائعة) ومعناه «رباط، لفه»

(١١) JEA 33 (1947) 91.

(١٢) H. Schäfer , ZÄS 34 (1896) 159 n.3;وقبلهUrgeschichte (1930) §10 A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir II (ASE 23,1915) 35 .

(١٣) "Die heilige Fahne . Zur Geschichte und Phänomenologie eines religiösen Ur - Objekts ," Tribus n. s. 4/5 (1954 - 5, Stuttgart 1956) 13- 55

؛ إقتباس من ص ١٦ .

(١٤) منذ عصر الأسرات الأولى وما بعده (W.M.F. Petrie, The Royal Tombs of the Earliest II [MEEF 21,1901] pl.3A)

يظهر علمان (رايتان) كانا دائما مدببين أمام الحرم المقدس للإلهة نيت انظر الأمثلة التى جمعها G .Matthiae Scandone , OrAnt 6 (1967) 145 -68

(١٥) Junker, Der grosse Pyoln 79,9.

(١٦) صورة كشك من مقبرة من طيبة رقم ٢٢٦ ، متحف الأقصر

J. 134 : [J.F.Romano et al .] , The Luxor Museum of Egyptian Art : Cotalogue (Cairo 1979) no. 101 with color pl. VII

اللون باهت جداً ، واللون الأخضر كأنه أزرق .

(١٧) روجع على مناظر الكشك فى مقابر طيبة (الإشارات رقم ٢٠أدناه) وعلى أعمدة مقاصير الآلهة ، وبالنسبة للإنتاج الملون ، قارن Otto, Osiris and Amun Pl.III

ولم أستطع أن أعمل بشكل نظامى من خلال المادة الصحيحة ، ولعله فاتتنى بعض الحالات الاستثنائية .

(١٨) E.g.p.E.Newberry, JEA 33 (1947) 90 n.2 , referring to A.J Arkell , JEA 19 (1933) 175 - 76 With pl .30 - 31 ;

A.M.Blackman , Man 10 (1910) no. 11 p.28 ; M.A.Murray in

Studies Presented to F.Ll . Griffith (London 1932) 312 - 15; Goldammer , "Die heilige Fahne" (n.13 above) 19 with n.30 .

(١٩) بالنسبة لمجموعة أمثلة ، انظر M.Raphael, Prehistoric Pottery and Civil-ization in Egypt (Bollingen Series 8, [New York] 1947) pl. 36.l. وقد أشار مورای وجولدامر أيضا إلى شرائط القماش هذه .

(٢٠) صور الأكشاك التى أشار اليها جولدامر ("Die heilige Fahne ," 19) قد جمعها J.Vandier, Manuel IV, 544-71, see also Ali Radwan, Die Darstellungen des regierenden Königs und seiner Familie-nangehörigen in den Privatgräbern der 18 .Dynastie "(MÄS 21, 1969) ; K. P. Kublmann, Der Thron Im alten Ägypten (ADIK 10,1977)50 - 101 .

(٢١) وإنى لشاكر لإليزابيت شتايهيلين لمجموعة عينات من القماش المصرى ؛ وقد رجعت كذلك إلى شرائط القماش الموجودة على المراكب وفى عبادة الموتى – والتى لاتدل على ، المناديل، التى فى أيدى التماثيل . وهذه المادة تعوّض عن دراسة منفصلة ، وهى أوسع شمولا من أن نقدمها هنا .

(٢٢) تحت تيجان الأعمدة وعلى «السوارى» ، غالباً ما تكون فى منتصف القائم الحامل

(٢٣) Amduat I,78-79 الشاهد الوحيد على الأسم المصرى للرمز.

(٢٤) بخصوص وظيفة شرائط القماش كإشارات ، قارن M.A.Murray , in Studies ..... Griffith (n.18 above) 314.

(٢٥) المرجع السابق . (٣١٢-٣١٥) ، والاستخدام العَرضى لشجرة كشئ . محدَّد فى الـ Amduat(رقم [ملحوظة ٢٣] أعلاه) قد يناسب هنا .

(٢٦) أقدم مثال : صلاية المدن (The "cities palette") للملك العقرب بعد ٣٠... ق . م بقليل :

H. Asselberghs , Chaos en beheersing (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 8 , Leiden 1961) pl . 92 Fig . 164 .

وبالنسبة لأمثلة قديمة لحرف أورمز يمثل كلمة كاملة ، قارن

P.Kaplony , CdE 41/81 (1966) 90 .

(٢٧) P.kaplony, Or 37 (1968) 24, n. From 23 يشير إلى أمثلة من مقبرة تى(Ti)من منتصف الأسرة الخامسة .

(e.g.L. Epron and F .Daumas , le tombeau de Ti I[MIFAO 65 , 1939] pl. 39 top L) .

وحالات سابقة (قديمة)هى فى الأغلب فى كتابة إسم أوزيريس والآخ "akh" " الروح المميّزة " (المعبرة للشكل الخارجى) .

(٢٨) Kaplony, Or 37 (1968) 23 - 26 . والرمز ٤٠ أ ، ٤١ ب المماثلان مشوشان دائما فى هذ السياق ، قارن E .Driotoan, ASAE 44 (1944) 21 (a) .

(٢٩) Revue archeologique n.s.1,1(1860) 351; P.Pierret, Essai sur la mythologie égyptienne (Paris 1879) 8; cf. also H. Brugsch, Religion und Mytheologie der alten Ägypter (Berlin 1885 and 1891) 93 .

(٣٠) Lectures 93 - 100 .

(٣١) Versuch zur Bestimmung der Grundbedeutung des Wort NUTR für Gott im Altágyptischen (SBBAW 1951,2) .

انظر انتقادات (الملاحظات النقدية) لـ S.Morenz OLZ 49 (1954) 123- 25 Studies ... Griffith (n.18 above) 314-15.

(٣٢) المادة مجمعّة فى مقالة جوتيلجن المطولة عن Ramses Moftah

(٣٣) " Die heiligen Bäume im alten Ägypten " (1959) ; M - L.

Buhl, " The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, " JNES 6 (1947) 80 - 97 .

(٣٤) Calice, Crundlagen(n. 10 above) 167 ; واشكر W.Vycichl على المرجع .

(٣٥) هوتقديم (عرض) تفصيلى مبنى فى كل مكان على دليل متأخر ؛ انظر أيضا Amélineau , Prolégoménes I, 294 - 317

J.F. Borghouts, The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348 = OMRO 51 (1970 [1971] 45 n.(22).

(٣٦) W. Westendorf , in Festgabe für Dr . Walter Will (Cologne etc . 1966) 220 - 31 .

(٣٧) W.E . Crum , A Coptic Dictionary (Oxford 1939) 230 - 31 .

(٣٨) W.C. Hayes , JEA 32 (1946) 15 n . 9 .

(٣٩) JEA 34 (1948) 84 .

(٤٠) Urk IV, 160 , 6; 162 , 17 ; 165 ,17 ; N . de G Davies , The Tomb of The Vizier Ramose (Mond Excavations at Thebes 1, London 1941) 4 n.1; Ahmed Fakhry , ASAE 42 (1943) 457 (tomb of Kheruef , now republished : The Tomb of Kheruef [OIP 102 ,1980]) , نظرة عامة يتعلق بدراسة النقوش

(٤١) للأمثلة ، انظر E. Drioton , ASEA 43 (1943) 28 - 29 .

(٤٢) 3 vols . (ÄgAbh 8, 1963).

(٤٣) Kleine Beiträge zu den Inschriften der agyptischen Frühzeit (ÄgAbh 15,1966) 40-41 .

(٤٤) قارن K. Hoffmann , Die theophoren Personnamen des älteren Ägyptens (UGAÄ 7,1,1915) ; W. Helck , Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches ," ZÄS 79 (1954) 27 - 33 .

(٤٥) مع (29 - 428) Jrtj - ntr- c3 لايتضح ما إذا كانت الصفة تتعلق بـ ntr أو أنها إضافة للاسم بكاملة .

(٤٦) S.Schott, Hieroglyphen (AMAW 1950, 24) 123 fig. 15 no. 14 ، يأخذ « الصقر على العمود » هنا كأمر حاسم .

(٤٧) جاء فى Wb . IV, 563, أن هناك أدلة على صحته منذ الدول الوسط وما بعدها.

(٤٨) Wb . IV, 564 - 65

قارن Junker , Giza I, 225 no.11 , H Goedicke, RDE11 (1975) 160

(٤٩) وقد ينطبق نفس الأمر على الإسم غير المؤكد للعرش Jrj - ntr لمن تلا آخر ملك فى الأسرة الأولى ؛ قارن 287 (1944) B. Grdseloff , ASAE 44.

(٥٠) عن « إتحاد (الآلهة) » انظر الفصل ٧.

(٥١) لاتوجد شواهد على إسميهما Nekhbet and Wadjet قبل الدولة القديمة.

(٥٢) الارقام بين الأقواس هى صفحات مراجع ثانية كابلونى Inschriften I

(٥٣) عند كابلونى مثال واحد وهو : « الذى تحييه Sh3- ntrw الآلهة» (31 - 630)

(٥٤) Kaplony, Inschriften II , 1208 - 10 (index) الاسم غير المؤكد Hm(t)-ntr (572) محذوف من القائمة أعلاه .

(٥٥) أنظر E.Hornung , Einführung in die Ägyptologie. (Darmstad,1967) § 20

الترجمات الانجليزية والمرجع متوفرة فى Simpson , Literataure Leichtheim, Literature 1-III وكثير من النصوص غير مطبوعة أو فى طريقها إلى (النشر) . وعن مجموعة درسات حديثة ، انظر.

E. Hornung and O. Keel ,eds ,. Studien zu

altägyptischen Lebenslehren (Orbis Biblicus et Orientalis 28, Fribourg and Göttingen 1979)

؛ انظر أيضا مقالة النقد مع بيان تحرير بالمراجع التى كتبها وليامز .

R.J.WILIAMS ,

"The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship

" Journal of the American Oriental Society 101 (1981) 1 - 19

وحول دراسة حديثة للمسألة التى نوقشت فى الصفحات التالية ، انظر

W.Barta, ZÄS 103 (1976) 79 - 88 .

(٥٦) المصادر موجودة فى "Vergote, "La notion de Dieu وفى الكتب المذكورة فى الملحوظة رقم ٥٥ أعلاه .

(٥٧) H.Brunner , Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur (Darmstadt 1966) 11 .

(٥٨) هناك جدال حول التواريخ الأصلية لهذه النصوص بين Lichtheim, Literature I,6 الذى يضعها بعد تأريخ المؤلفين الذين تنسب اليهم بقرن أو قرنين ، وبين W.Helck ,WZKM 63 -64 (1972) 6 - 26 ،الذى يرغب فى وضعها فى الفترة الانتقالية الأولى (خاصة صفحات ١٨-١٩) .

(٥٩) G. Posener, ed., A Dictionary of Egyptian Civilization (London 1962) 109 - 10 .

(٦٠) E.Drioton and J.Vandier , L' Egypte (3d ed; Paris 1952) 63 -64 ؛ اقتباس من ص ٦٣ .

(٦١) Heraufkunft 8 = 80 .

(٦٢) يذكر أمنموبى بالإسم إلـه الشمس رع (وكذلك مجموعة متنوعة من صفاته) خنوم، تحوت ، معبودى القضاء والقدر شاى ورننت . و ذكر عنخ شيشنق أيضا حابى ، نيت رع وفى بردية إنسجر حتحور ، وحورس ، ايزيس ، موت ، ورع ، سخمت ، وتحوت ، وكذلك عجول أبيس المقدسة و منفيس .

(٦٣) يعطى "la notion de Dieu ," أمثلة للاستعمال الأول أضاف Ankhsheshonq 2,X22;3X+4.، وبالنسبة لحالات بها مقطع لاحق ، أنظر Ptahhotpe II,118 216,218 ; Ani . 6,g . الحكمة السادسة ، المذكورة أعلاه ، التى تتكلم عن الإله .

(٦٤) فى (العصور) المتأخرة ، تصف «الصورة» بشكل قاطع علاقة الملك بإله الشمس قارن Hornung, "Mensch als Bild Gottes ."

(٦٥) Volten ,Anii 111 (7,16) .

(٦٦) G. Posener in Les sagesses 156 .

(٦٧) S. R. K. Glanville, Catalogue of Demotic Payri in the British Museum II The Instructions of Onkhsheshonqy" (London 1955) 16-17 .

(٦٨) Hornung , Buch der Anbetung ; Piankoff , Litany .

(٦٩) Stanza "300" : Zandee , De hymnen aan Amon pl 4,21-22.

(٧٠) Religion 67 .

(٧١) Gardiner , Onomastica I,13 *.

(٧٢) G. Roeder , ASAE 52 (1954) 341 1,16 "god Thoth" (Nineteenth Dyn .) .

(٧٣) E. Drioton , "Maximes morales sur les scarabées égyptiens ," Latomus 28 (1957) 197 - 202 .

وقد نشر دريتون فى BSFE ١٩(١٩٥٥) عن الجعارين أن معبودات معينة كانت تخاطَب بأنها «أرباب» المرهقين (المتعبين) .

(٧٤) Götterglaube 273 .

(٧٥) In Les sagesses 186 - 87 .

(٧٦) Aror 18 (1950) 139 .

(٧٧) ، (فى أماكن أخرى)

Urgeschichte §§ 172 - 73 and pasim, "also Bonnet, Reallexikon" 129

(٧٨) فى Bonnet Reallexikon74 ؛ قارن أيضا

Kees, Götterglaube 188 - 91. ، بالنسبة لإلقاء نظرة عامة (فحص) الآراء ، انظر Zabkar : Ba Concept 16 - 17

(٧٩) Ba Concpet 15-36 .

(٨٠) Versuch einer Deutung des Begriffes 'b3' anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches (Dissertation, Basel 1966 ; Freiburg im Breisgau 1968) 64 - 84 .

(٨١) إشارات فى Zabkar, Ba Concept 29 .

(٨٢) كما فى التعويزة رقم ٢١٧ من نصوص الاهرام (قارن Wolf Brinkmann Vrsuch, (n. 80 above , 77) and Amduat II, 63 no . (10) .

(٨٣) أمثلة جمعها فولف- برينكمان فى Versuch (n . 80 above) 17-24

(٨٤) حالات معينة فى أسماء إقطاعيات ، المرجع السابق ٢٦- ٢٧ .

(٨٥) Both Cited ibid .87. In CT IV , 146 m the inundation is the b'w of the god Hapy .

(٨٦) C.Vandersleyen , RdE 19 (1967) pl.9 1.14. ، وهنا أيضا نجد

كلمة "god" مفردة نكرة .

(٨٧) A.H. Gardiner, JEA 48 (1962) 62 n. 3 ' ؛ وكمثال واضح على الخصوص Edwards, Decrees pl .23 1. 84

(مناقضة مع htp) . منذ فترة الرعامسة ، تعنى b'w الملك «(أسوأ) من الموت»: أنظر M.A. Green , in J Ruffle et al ., eds., Glimpses of Ancient Egypt : Studies in Honour of H .W . Fairman (Warminster 1979) 108

(قائمة بأمثلة) ، ١١١ -١١٢ (مع ترجمة مختلفة) .

(٨٨) beu : R. Kasser, Compléments au Dictionnaire copte de Crum (IFAO Bibl. d'Etudes coptes 7, 1964) 9 R .

(٨٩) نجد فى كتب العالم السفلى أن « با » "ba" الميت هى الجزء النشط بشكل واضح، يتحدث مثلا ، مع إله الشمس ، وهى تبحث عن مكانها فى بلاط الإله (حاشيته) أو ذاهبة للقاء الجسد .

(٩٠) بالنسبة لنصوص الأهرام ، أنظر- Van der Leeuw, Godsvoorstellingen 27 - 30.

(٩١) H.Altenmüller, Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens I (Dissertation, Munich 1965) 67.

(٩٢) يقول ": E.g. Morenz, Gott und mensch 33 ، أعتقد أن الإنسان عرف القوى قبل إدراكه الآلهة " .

(٩٣) Hornung, " Mensch als Bild Gottes " 137 - 39.

(٩٤) مثلما يسميها van der Leeuw في دراسته للـ" shm ". في نصوص الأهرام (Godsvoorstellingen 22-25)

(٩٥) المرجع السابق ص ١٧ ومابعدها .

(٩٦) أمثلة من الدولة الحديثة وما بعدها موجودة فى Wb. IV, 244, 7; انظر أيضا E.Drioton, ASAE 44(1944) 14)(Karnak, Ptolemaic)

(٩٧) Moret,"Rituel" 9.

(٩٨) Pyr "§ 894d قارن أيضا P.Kaplony, Kleine - Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit" (Äg- Abh 15, 1966) 63 with n. 238.

(٩٩) بالنسبة للمعبودات المحددة لمكان ما مثل تاسوع مقصوره المعبد : A.Gutbub, Kémi 17(1964) 46 مع إشارات فى n.4.

(١٠٠) بالنسبة للقب الأول قارن Wb. II, 364, 22 ؛ ونجد الصفة الثانية فى الأسرة الحادية والعشرين: Edwards, Decrees 103 no (1).

(١٠١) E.g. Medinet Habu VIII pl. 636 11. 1-2 ، فى منظر غير رسمى بشكل غير عادى مع الملك .

(١٠٢) قارن: E.Otto, Saeculum 14 (1963)271 with n. 55.

الفصل الثالث :

(١) ZÄS 82 (1957)2 ، مع تعريفات إضافية ؛ قارن أمثلـه فى ZÄS 80(1955) 86; JNES 18 (1959) 209 -10

(٢) Reallexikon 71 ، بالرجوع إلى . CT II, 174e

(٣) Götterglaube215 ، ومماثل له : S.Schott, ZÄS 78 (1943)9 ، ولكن انظر أيضا kees OLZ 46(1943)404 : « ذلك الذى لم يوجد بعد بالكامل. »

(٤) Goethe, Faust Part I,1.1349 ؛ هذا هو المعنى المتضمن فى عبارة jtmw nb tm , CT III , 27b.

(٥) لأهمية الأسم بصفة عامة انظر H.Brunner , in H.von Stietencron , ed., Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 33- 45; Piankoff, Litany 3-9

(٦) Plutarch , De Iside et Osiride 37 : J. G. Griffiths , Plutarch's De Isiedet Osiride (University of Wales 1970) 176 -77 10(Griffiths' 132 - 33), «القوى» wsr من ombrimos polyophthalmos من jrt - "s" - « كثير العيون » . وقد كرر الاشتقاق J. G. Griffiths , The Origins of Osiris and His Cult : (الأول) (SHR 40. 1980 [1st ed., the origins of osiris (MAS g , 1966) 60}) 94 - 95 . F.Zimmmermann , Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller (Paderborn Wsjr / wsr 1912)42 n.2 ، يعطى أمثلة لمجال كلمة

(٧) مجـال كلمـة r (j) ، يصعـد ، يقتـرب (يـدنـو) ، مثـلاً- Amduat I ,20,1 2;Moret , Rituel 135 II .10 -11.

(٨) J.Vandier, Le papyrus Jumilhac ([Paris 1961])102-3 ، مع ترجمات إضافية .

(٩) Survey in Griffiths, Origins (n.6 above) 87-99.

(١٠) H.S.K.Bakry, ASAE 59(1966)1 ، تال لـ-.M.A.Murray P. Kapla

(١١) ny,"Kleine Beiträge zu den Inchriften der ägyptischen. Frühzeit (ÄgAbh 15,1966) 69- 70;

انظر انتقادات : W.Barta, BiOr 25(1969) 176

(١٢) .M.Sandman Holmberg, قـارن :te Velde , Seth 3-7
The God Ptah (Lund 1946)7-11 حول جهود مشابهة للاسم Seth .

(١٣) Götternamen : Versuch einer Lehre von der religiösen Begiffs- bildung(Bonn 1896, 3d ed., Frankfort a.M.1948). وبخصوص ، إلهة خاصة ، انظر صفحات ٧٥ ومابعدها .

(١٤) إلـه الصيد البحرى Hddw, see B.Grdseloff, Khededu BIFAO 45 [1947]181 with n . 1; Baines , Fecundity Figures § 2 .3.2 n.1). قد يخص هنا ، إذا كان للفئة أى صحة أو صدق .

(١٥) H. Ricke and S.Sauneron , Der Tempel Nektanebos' II in Elephantine

(Beiträge Bf 6 ,1960) . (وعن خنوم ، انظر أحمد محمد بدوى
Der Gott chnum (Ghückstadt etc 1937)

وبخصوص التقارير التمهيدية عن الحفائر الحديثة انظر
W.Kaiser et al MDAIk 26ff. (1970 ff.) .

(١٦) Kaplony , Inschriften I, 463, 468 , 498 546-47, 550 , 604 etc;

انظـر أيضـــا :

I,376 with n . 1863 ; I,406 -11 and Supplement (ÄgAbh 9,1964) 11,13; E.Schott , RdE 21 (1969) 77-83.

(١٧) Kaplony , Inschriften I , 425 , 428 - 29 , 597 , 644 (?) , 655 .

(١٨) Labib Habachi , ASAE 50 (1950) 501-7.

(١٩) B.L. Begelsbacher - Fischer , Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reichs (Orbis Biblicus et Orientalis 37 , Fribourg and Göttingen 1981) 43 - 45 .

(٢٠) RdE 16 (1964) - 18 (1966) ، نشر أيضا كمجلد منفصل ؛ ملحق RdE 16; (تعليق) انظر على وجه خاص ملحوظة . RdE 20 (1968) 135 -48, 123 : « وهكذا يبدو أن إلـهات هليوبوليس كان لها دور أكثر أهمية فى نشأة الكون عند علماء اللاهوت منه فى الديانة المحلية» .

(٢١) H.Goedicke , MDAI K 17 (1961) 80-81 (no. xII) . : ختم اسطوانى ؛Pyr.§§108 1 a - b 1378b

(٢٢) فى المعبد الجنازى الخاص بـ Phiops II أنـظـر

G. Jéquier, Le monument ، funéraire de Pepi II

(Service des Antiquités de l, Egypte , Fouilles á Saqqarah , Cairo (1938) 47

مثال من الأسرة الثانية (Kaplony , Inschriften I, 467) مشكوك فيه جدا .

(٢٣) وتبعا لـ F.Daumas , BIFAO 65 (1967) 213-14 ، يحدد أقدم مثال لأمـون الطيـبى ، أيـضا تاريخا يرجـع إلى بيـبى الأول ؛ ولكن انظر D. Wildung , MDAIK 25 (1969) 212-19.

(٢٤) Götterkreis 173 = 17 : « لم يكن تأثير العبادات المحلية بهذه القوة على النظام اللاهوتى فى أى مكان غير مصر »

(٢٥) صياغة جديدة لـ Bonnet, Reallexikon 218 ، حيث نجد ملاحظات ثاقبة حول المعبودات المحلية .

(٢٦) ntr- njwtj معناها حرفياً « إلـه المدينة » بالـرغم من أن njwt لاتعنى مـجرد « مدينة » بل تعنى أى قرية صغيرة : انظر M.Atzler,"Erwägungen zur Stadt imAlten Reich" (Dissertation , leipzig 1968) .

لاتوجد دراسة منفصلة لظاهرة « الإلّه المحلى » ومعناها .

(٢٧) H.W. Müller , Ägyptische Kunstwerke ,Kleinfunde und Glas in der Sammlung E. und M.Kofler- Truniger . Luzern (MÄS 5 , 1964) 40- 41 ;

ومصورة أيضا فى : W.Wolf, Frühe Hochkulturen (Belser Stilges- chichte 1 , Stuttgart 1969). fig 21 .

(٢٨) Urk . I , 3o5 , 15 - 306 ,1 ، يسمى « الاله المحلى » بصفته قاضياً فى .Urk I,78, 9

(٢٩) « الآلهة المحلية » و « آلهة الولاية » تذكر أيضا فى صيغة الجمع فى قائمة لمجموع الآلهة فى : Pyr . § 1522c .

(٣٠) A.Piankoff and N.Rambova , Mythological Papyri (ERT 3 , 1957) ; E.Chassinat

فى مواطـن كثيـرة من نفـس الكتاب

انـظـــر أيـضـــا, BIFAO 3 (1903) 142

A.H Gardiner, The Wilbour Papyrus II (London 1948) 27 n .2

W.Helck , MDAIK 23 (1968) 119 - 20 .

وقد أثبت هيلك أيضا بالوثائق التشخيص Wst-nḫtt" ، طيبة المنتصرة ، ، الموجود من عصر الانتقال الثانى . وما بعدها من :

(id ., Historisch- biographische Inschriften der 2 . Zwischenzeit ...[Kleine Ägyptische Texte , Wiesbaden 1975]45 1.5 (الأصل)

،ولكن يمكن أن تكون تطوراً ضئيلا لطيبه ، كما يقترح ؛ والإحتمال الأكبر أن تكون إلهة مستقلة .

(٣١) Erman, Religion lst ed . 24, 3d ed . 57

ولا يزال B. Grdseloff يتبعه فى تشخيص الإلهة ماعت (ASAE 40 (193 [1940] ، وحتى فانديبه قد رأى أن الإلهة Iusaas كانت ، مثل التاسوع ، مخلوقة فى هليوبوليس بواسطة رجال اللاهوت ،

(Rde 18 [1956] 120 n.4) .

(٣٢) C.J .Bleeker , De beteekenis van de egyptische godin Ma- a- t (Leiden 1929) 77 with n.l، أعطى إشارات قليلة . وتثبت المشاهدات أن الوزراء على الخصوص كانوا، رسلاً (أنبياء) لماعت ، ابتداء من الأسرة الخامسة وما بعدها ، ولكن اللقب موجود لموظفين رسميين آخرين :

W. Helck , Untersuchungen zu den Beamtentiteln des : ägyptischen Alten Reiches (ÄgFo 18 , 1954) 74 ; W.C.Hayes , The Scepter of Egypt I (NeWyork 1953) 106 , 110 . ويحدث اللقب منذ الأسرة الخامسة والعشرين : J.Leclant , JNES 13 (1954) 163, 166 n. 73 with pl. 13 .

انظر أيضا . P. Vernus , BIFAO 75 (1975) 105 n. (d).

(٣٣) N. de G. Davies , The Tomb of the Vizier Ramosé (Mond Excavations at Thebes I , London 1941) Pl. 27 lower .

(٣٤) المقبرة الطيبة رقم ٤٠٩ : M. Abdul ` Qadre Muhammed ASAE 59 (1966) 180 عن ماعت فى طيبة انظر أيضا : A.Varille , " Inventaire d'objets cultuels d'un temple thébain de Maat , BIFAO 41 (1942) 135 - 39 .

(٣٥) G. Roeder , ZÄS 61 (1926) 61 ; Labib Habachi , ASAE 52 (1954) 488 .

(٣٦) Labib Habachi , ASAE 52 (1954) 480 with pl 20 .

(٣٧) Morenz , Gott und Mensch 138 .

(٣٨) CT VII , 466 . وعن العدو (أبوفيس Apopis) انظر الفصل ٥ .

(٣٩) انظر الدليل الذى ذكره : H.G.Fisher , ZÄS 90 (1963)39 nn. 4 - 5

(٤٠) E.Otto , ZÄS 81 (1956) 115 (Memphis , Ptolemaic) ' وعن عبادة حكا جنبا إلى جنب مع عبادة سخمت فى الاقليم الثالث بالدلتا ، انظر H. de Meulenaere , BIFAO 62 (1964) 170-71. وحكا هو العضو الثالث فى الثالوث المقدس بمعبد إسنا (العصر اليونانى - الرومانى) ، قارن S.Sauneron, Esna (Publications de 1'IFAO , 1959) وفى أماكن كثيرة من الكتاب .

(٤١) بالنسبة لمظاهر أخرى ، قارن A.H.Gardiner . PSBA 38(1916) 43-54, 83 -95 .

(٤٢) E.Brunner - Traut in Fragen 125 -42 .

(٤٣) Saeculum 14 (1963) 255 ، من جهة أخرى ، يرى هـ . شتوك أن آتوم يعنى ، تأمل ، : Saeculun 1 (1950) 622 .

(٤٤) قد تعكس هذه الوظيفة جزئيا تقدم "Sia" على "Hu" زمنيا الذى يمكن رؤيته منذ نصوص الأهرام ; Pyr . §§267 - 68) قارن :

. H.Kees , StG 19 (1966) 125 .

(٤٥) P.Derchain in La lune (Sources orientales 5 , Paris 1962)51.

(٤٦) A.de Buck , Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie (Mededeelingen der kon. Nederlandsche AK . Van Wetenschappen , Afd .Letterkunde n.s 10,9 Amsterdam 1947) .

وعن الاسم ، انظر: G.Fecht , ZÄS 85 (1960) 104ff

بالنسبة لدراسة بديلة لأصل الكلمة وتاريخها ، انظر P.Derchain, "Sur le nom de Chou et sa fonction, " RdE 27(1975) 110-16.

(٤٧) Baines , Fecundity Figures . § 2.2.2

(٤٨) Baines, Fecundity Figures §2.3.1 g . 1 , p , q. بالنسبة لبركة قارون (wcd - wr) أنظر , Farouk Gomaa, chaemw ere(AgAbh 27 , 1973) 85 ,

122 (no . 54) وهناك شواهد على أفرع النيل بالدلتا (jtrw , p'mw n p'R' etc) . فى مجموعة من أشكال الخصوبة ابتداءً من الأسرة التاسعة عشرة ، والبحيرات المرة (؟) ومناطق المستنقعات فى القطر (phww) ابتداءً من حكم حتشبسوت : E. Naville , Deir el BahariV (Egypt Exploration Fund , London n.d .) pl.128 ; p. Lacau et . al . , Une Chapelle de Hatchepsout á Karnak I (Service des Antiquités de l' Egypte and IFAO , Cairo 1977) 88 - 91 .

(٤٩) Yamm إله البحر نجده فقط فى أسطورة ، بردية عشتاروت ، - انظر: R. Stadelman , Syrisch - palestinensische Gottheitne in Ägypten (PÄ 5 , 1967)125 - 31 .

أما الـ w,d - wr التى تظهر وسط أشكال الإخصاب ابتداءً من الأسرة الخامسة

(شكل قد تكون تشخيصاً لبحيرات الدلتا الساحلية (بحيرة مريوط ، وادكو ، والبرلس ، والمنزلة) أكثر منها تشخيصاً للبحر . قارن أيضا W . HelcK , Meer in Helck et al ., eds ., Lexikon der Ägyptologie III (Wiesbaden 1980) 1276 - 79 .

(٥٠) الدراسة الأساسية هى : A . de Buck , on the meaning of the name H' pj ," in Orientalia Neerlandica (Leiden 1948) 1 - 22 . وبالنسبة لإله الفيضان فى العصر اليونانى - الرومانى قارن : D . Bommeau , La crue du Nil . . (Etudes et Commentairs 52 , Paris 1964) pt . 3 .

(٥١) E . Edel , Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer " aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre II (NAWG 1963 , 5) 144.

(٥٢) عبادته فى الدلتا ، خاصة فى اقليم Mendes (no . 16) ، وأيضا فى الاقليم الثالث فى Iseum بهبيت الحجر (P.Montet, Kêmi 10 [1949]45) . وعن تحديد السمك (ربما اعتقد سابقا أن "lepidotus" هو الدلفين) انظر L.Keimer, "Bulletin de la Société archéologique d'Alxandrie 41 (1956) 97 -101; I . G . Camer -Wallert, Fische und Fisch-kulte im alten Ägypten (ÄgAbh 21,1970) 98-101 .

(٥٣) بخصوص الأشكال الحيوانية لأتوم ، أنظر : K.Mysliwiec , Studien zum Gott Atum I (HÄB 5 , 1978).

(٥٤) بخصوص مسح قديم لعبادة واجتناب السمك . انظر

Kees , Götterglaube 63- 69

Gamer - Wallert , Fiche und Fischkulte (n. 52 والأحدث منه above).

(٥٥) B.H.Stricker , De geboorte van Horus II (MVEOL 17,1968).

(٥٦) H.A.Schlögl , Der Gott Tatenen nach Texten und Bildern des Neuen Reiches (Orbis Biblicus et Orientalis 29 , Fribourg and Göttingen 1980).

(٥٧) متطابق في ؛ G. Gordon , BIFAO 57 (1958) 143 -55 Kaplony, Inschriften, Supplement (ÄgAbh 9,1964) 20 with fig .1008 .

وللخــــلاف والجدل حول تحديد أو تعريف مبكر لإيزيس ، انظر

R. Anthes , ZÄS 102 (1975) 3-5 .

(٥٨) R.O. Faulkner , " The King and the Star - Religion in the Pyramid Texts, " JNES 25 (1966) 153-61.

(٥٩) ذكر R.A.Caminas, أمثلة في The Chronicle of Prince Osorkon : An Or 37,1958) 98-99.

وعبارة " الوجوه الكثيرة التي في السماء ، (CT VI ,92 n) قد تعني النجوم أيضا .

(٦٠) Papyrus of Henuttawy , BM 10018 , reproduced by S.Schott , Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reiches (NAWG 1965,11) 195 With pl. 4 ; Egyptian Mythology (London etc : Paul Hamlys 1965) 26 أنظـــر ايــضـــا :

K.Mysliwiec, Studien Zum Gott Atum I (HÄB 5, 1978) 103 .

(٦١) بالنسبة للموت بوصفه ، سارق ، انظـر : H.Grapow, ZÄS 72(1936) 76-77;

P. Derchain , CdE 33/65 (1958) 29- 32; id ., "le papyrus Salt 825 177 no (136) ; E.F. wente, JNES 21 (1926) 126 (a) ; 127.

ومن المحتمل أن كل الأمثلة المحددة حتى الآن تشير إلى موت جنين مبتسر على أنه « سرقة » . ويعالج المقال الذى كتبه :

G.Thausing ," über die Personifikation des Todes," AÄA 1 (1938) 215 -21

، مع الروح الحارسة Nbḏ ، وليس له صلة وثيقة بالموضوع هنا اقتباس من Wente, p. 124(ترجمة) p.127(text)

(٦٢) W.K.Simpson , "Amor dei : ntr mrr rmṯ m t3 w3, " in Fragen 493 -98 .

(٦٣) من بين أشكال الإخصاب توجد أمثلة عرَضية لكلمات wt-jb « خير » (« سعادة ») (Baines, Fecundity figures § 2.3.1,a) snb « صحة » و ʿnḫ « حياة » (§ 2.3.1 F) فى العصر اليونانى - الرومانى تجسدت أيضا مع غيرها صفة ال « نشط » لـ snḏ « خوف » أو « الرهبة » :

E . von Bergmann , " Der Sarkophag des Panehemisis ," Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien 1-2 (1883 - 84) 11 no . 7 .

(٦٤) N . de G . Davies , The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis III (Metropolitan Museum of Art , Egyptian Expedition Publication 17 , New York 1953) pl . 21 , 33 فى كلا الحالتين يظهر الازدواج مع زوج من آلهة بدائية تسمى « ظلام » .

(٦٥) وعلى أى حال ، توجد عبادات شائعة مثل "Shay " « القسمة » (القضاء والقدر) ، Mestasytmis « الأذان السامعة » وذلك فى العصر اليونانى - الرومانى ؛ انظر : J . Quaegebeur , Le dieu égyptien Shaï (Orientalia Lavaniensia Analecta 2 , Lauvain 1975) ; G . Wagner and J . Quae-

gebeur , " Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synade , " BIFAO 73 (1973) 41 - 60 .

(٦٦) بالنسبة لمجموعات أقدم لمادة ، Assmann , Liturg. Lieder 306 n. (4) . Jéequier , Considerations 123 ff., esp. pp. 152 - أنظر: Wenut 53 ; Bonnet , Reallexikon 841 - 42 .

(٦٧) E. Brunner - Traut , Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengotts (NAWG 1965 , 7) 150 - 57 .

(٦٨) الذى يناقش أيضا تعـريف ، W.Westendorf , ZÄS 92 (1966) 137 الحيـوان (الفهد ؟) ' ومثله : 56 - 248 (1968) ZDMG 118 ; أنظر تعريفات أقدم فى : . 104 (1950) H. de Meulenaere , BiOr 7 ، الإله الصقر الذى قرئ اسمه سابقاً Anty ، هو بمخالب ، يقرأ الآن Nemty ، الهائم ، ، التائه ، : O. D. Berlev ,Vestnik drevnej istorii 1 (107) (1969) 3 - 30 .

(٦٩) الصورة الكاملة للاسم هى ، سرقت ـ حتيت ، Srqt-htjt ، هى التى تجعل الحلقوم ،يتنفس ، ، قارن Bonnet , Reallexikon 196 - 97 , 722 - 23 وقد يكون الاسم ? opotropaic فى المعنى .

(٧٠) considérations 14 - 25 .

(٧١) انظر الدراسة الأصلية (الأساسية) ل : K . Sethe , Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (APAW 1929 , 4) . كان من الواضح أن الأسماء غير محددة بدقة صارمة ، لأن هناك اختلافات كثيرة .

(٧٢) كما لاحظ P. Barguet , Le temple d'Amon-Rê á Karnak (IFAO RAPH 21,1962) 20, and G. A. Wainwright , JEA 49 (1963)21-23 ، حيث يظن Sethe أن آمون جاء أصلاً من هرموبولس وتاسوعها .

(٧٣) Gätternamen (n. 13 above) 31 .

(٧٤) عن الأوانى الخاصة بالدفن فى متحف الفن فى ميتروبوليتان : W . C. Hayes ,
The Scepter of Egypt II (New York 1959) 54 .

(٧٥) بالنسبةلواعب "wab " والكاهن المرتل لأمونت " Amaunet " انظر : Nina M
Davies , Scenes from Some Theban Tombs (Private tombs at-
Thebes 4 , Oxford 1963) 17 with pl - 19 . توجد أدلة قديمة على وجود
Amaunet فى الأسرة الثانية عشرة ، فى سياق كلام يتضمن فعلاً عبادتها :
P. Lacau and H . Chevrier, Une chapelle de Sésostris 1er a`
Karnak (Service des Antiquités de l' Egypte , Cairo 1956 - 69)
85 § 215 , scene 16 , pl . 19 .

(٧٦) R Hari , Horemhep 271 - 72 .

(٧٧) . A . Parker , A Saite Oracle Papyrus from Thebes (Brown
Egyptolagical Studies 4 , Pravidence , R . I . 1962) 29 .

(٧٨) Sethe , Amun §§ 54 - 62 قـــــــارن : E . Drioton , ASAE 44 (
1944) 154 ;
A. Gutbubin in" "M"élanges Mariette(IFAO BE 32 ,1961) 336.

(٧٩) الملكة حتشبسوت بصفتها ، رعت Raet : Urk . IV , 332 , 11 . توجد على لوحة
من الأسرة الثانية والعشرين رعت إتموت Rct - Jtmwt ، صنو مؤنث لرع – أتوم
J . Vandier , RdE 20 (1968) 138 J. Leclant , Recherches sur
les monuments thébains de la xxve dynastie dite éthiopienne
(IFAO BE 36 , 1965) 261 .

مثلاً ، رسوم ونقوش الأسرة العشرين فى معبد خنسو khons بالكرنك :

(٨٠) The Epigraphic survey , Scenes of King Herihor in the Court
(The Temple of Khonsu I , OIP 100 , Chicago1979)

pl.37,88;93 ;

شائع فى العصر اليونانى - الرومانى ، انظر بوجه خاص : M.T.Derchain - Urtel,

Synkretismus in ägyptischer Ikonographie . Die Göttin Tjenenet (GOF 8 , 1979) 55 ff .

(٨١) ظهرت فى الأسرة الخامسة والعشرين وهى ترضع الملك فى شكل حربوقراط ؛ (Leclant, Recherches [n . 79 above] 88 - 89 , pl. 55) للمادة اليونانية - الرومانية انظر : J.Vandier , RdE 18 (1966) 113 .

(٨٢) Labib Habachi , CdE 42/83 (1967) 30 - 40 . وهى تظهر هناك وراء بتاح ومتساوية مع ورت حكاو Werethekau .

(٨٣) S. V. Wongstedt , Orientalia Suecana 12 (1963) 55 (Hadrian) ;16(1967) 40 - 41 (Antoninus Pius). الإلهة هنا هى Raet ، رعت الأرضين ، وفى خدمتها ، أبو الآلهه ، وكهنة " wab "

(٨٤) J. Settgast , Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen (ADIK 3, 1963) 55 with n. 3. وعن التجسيد الشخصى للمركب سكرت Skrt انظر

J. C. Goyon , RdE 20 (1968) 67 n . 2 .

(٨٥) H. Kees , MIO 6 (1958) 170 - 75 .

(٨٦) A. Mariette , Dendérah IV (Paris 1873) pl . 80 . J. Leibovitch , BIE 25 (1943) 187 - 88 with fig . 6 - ، قد درس هذا المنظر بالرجوع إلى تمثال صغير للإلهة فى تورين .

(٨٧) R . O. Faulkner , JEA 40 (1954) 34 - 39 ، أكثر منه بكل معنى الكلمة

An Ancient Egyption Book of Hours (Oxford 1958) .

(٨٨) مـثلاً ، فى بـدايـة الترنيمـة لأوزيريـس ، اللوفر Louvre C 286
A . Moret , BIFAO 30 (1930) 725 - 50 ; Assmann , ÄHG no . 213 ; Lichtheim , literature II , 81 .

(٨٩) Grébaut , Hymne 23 - 24 .

(٩٠) عـن ايزيس polyonymos انظر H . I . Bell , Cults and Creeds in Graeco - Roman Egypt (Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies,Liverpool 1953
لـ إيزيس An alter at Mons Porphyrite s myrionymos كان مكرساً
A Boeckh and J . Franzius ,
In scriptionum Graecarum III
(Berlin 1853) 353 - 54 no. 4713b; انظر علاوه على ذلك
H. Lewy , ASAE 44 (1944) 228 1. 21 (نقش يونانى عند كلابشة)

(٩١) ترجمة وبيان بالكتب Piankoff , Litany 56 - 59 ; ANET 12 - 14
نص فقرة مترجم : Gardiner , Chester Beatty pl. 65, 3, 2.

(٩٢) M . A . Korostovtsev , BIFAO 45 (1947) 158 I . 17 = KRI VI , 13 , 23 . وعن (بخصـوص) الإسم المحـظـور (المحرَّم) أنظر أيضا Morenz ,Religion 22 - 23 = 21 - 22 .

(٩٣) ، أنا أعرفكم ، أنا أعرف أسماءكم ، : CT III , 133e مماثل : CT IV , 67e وعن الأهمية العامة للإسم ، قارن . Piankoff , Litany 3ff , وعن أهمية الاسم فى التعاويذ السحرية اليونانية من مصر ، أنظر D . Wortmann , Bonner Jahrbücher 168 (1968) 96 .

(٩٤) G. Posener , Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh II , 2 (IFAO DF 18 , 1952) no. 1212 ; id . ,

RdE 16 (1964) 214 .

W. Barta , Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA (MÄS (٩٥)
18 , 1969)II . 36 - 37 .

A. de Buck : لفافة برلين الجلدية مع نسخة متأخرة من نقش لسنوسرة الأول (٩٦)
in Studia Aegyptiaca I (AnOr 17 , 1938) 50 .

Ramadan el Sayed , Dacuments relatifs a Sais et ses divinités (٩٧)
(IFAO BE 69 , 1975) 14 -16 .

" Zum Verständnis des Synkretismus ," ZÄS 75 (1939) 40 - 52 (٩٨)
بين أعمال متأخرة ، أنظر بصفةخاصة . ; id., Reallexikon 237 - 47 .
Morenz , Religion 147 ff . 140 ff; Junker , Geisteshaltung 130
ff.; W. Schenkel , SAK 1 (1974) 275 - 88 .

ZÄS 75 (1939) 45 ; Reallexikon 239 . (٩٩)

الاسم الملكى رع - نب Raneb ، رع سيد (ى) (؟) . وبخصوص مزيد (١٠٠)
من الأسماء الشخصية للفترة التى قد تحتوى على العنصر رع ، أنظر
Kaplony, Inschriften I, 422 , 555 , 561 , 604 .

S. Schott , "Le temple du Sphinx a Giza et les deux axes du (١٠١)
monde égyptien , " BSFE 53 - 54 (1969) 31 - 41 ; id . ,
"Ägyptische Quellen zum Plan des Sphinxtempls , " in
Beiträge Bf 10 (1970) 51 - 79 ; R . Anthes , " Was veranlass-
te Chefren zum Bau des Tempels vor der Sphinx ? in
Aufsätze zum 70 . Geburstag von Herbert Ricke (Beiträge
Bf 12 , 1971) 47 - 58 .

بخصوص هذه الصيغة ، أنظر H. W. Müller , ZÄS 91 (1964) 131 . (١٠٢)

الفصل ٥ ، النهاية .

(١٠٣) هنا نجد الإله أتوم « الأكبر سنا » (« الأقدم ») موضوعاً فى المرتبة الثانية . وفى التجميعات (التركيبات) الأخرى الشائعة (العامة) للآلهة الشمس ، رع حور آختى Re - Harakhte يأتى رع مرة ثانية فى الموضع الأول .

(١٠٤) صيغة لـ H . Bonnet , ZÄS 75 (1939) 46 .

(١٠٥) Abd el Mohsen Bakir , ASAE 42 (1943) 87 with pl. 4 II . 13- 14 ,

(١٠٦) فى ترنيمة من الأسرة الثامنة عشرة ، Assmann , ÄHG no . 88 . Stanza " 200 " : Zandee , De hymnen aan Amon pl . 4 , 13 .

(١٠٧) قد تعنى جملة ، رع نفسه متحد فى جسم (آمون) ، أن رع فى كامل خصوبة وطبيعته موجوده فى آمون (مثل أمون – رع) . Derchain , Le papyrus Salt " 825 35 - 37 , 153 - 56 .

(١٠٨) M . A . Korostovetsev , BIFAO 45 (1947) 158 I . 10 = KRI VI , 23 , 1 .

والاسم ، واحد متحد ، فى الابتهالات إلى رع تخص أيضا فى هذا السيا ق : Hornung , Buch der Anbetung I , 1 , 122 , 179 , 180 , 239 ; II , 61 , 77 , 84 , 92 .

(١٠٩) هذه العبارات من ابتهالات رع : Hornung , Buch der Anbetung I , ' 178 ; II ,83 = Piankoff Litany 35 ; بالنسبة للمنظر ، قارن : Hornung II , 53 - 54 , 60.

(١١٠) خاصة Urk. V , 15 , 12ff ؛ أنظر أيضا الحاشية : ٨٨ ، ١٥ – ١٦ .

(١١١) الساعة السادسة ، قارن : Amduat II 1 24 ، مع بيان إضافى بالكتب عن هذه المجموعة ، التى سميتها خطأ ، التوفيق بين المعتقدات المتعارضة ،

(مصحح فى Amduat III, 64) . أنظر أيضا : C. La-louette, Fidéles du soleil (Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, Groupe d'études égyptologiques, 1963) 52ff.; E. Feucht - Putz, Die Königlichen Pektorale(Dissertation, Munich, Bamberg 1967) 123 - 25; J. Zandee, An Ancient Egyptian Crossword Puzzle (MVEOL 15,1966) 27 - 28; Žabkar, Ba concept 36 - 39; Assmann, Liturgische Lieder 101 - 5.

(١١٢) ظهرت صيغة ، رع - أوزيريس ، الإله الأعظم ، لأول مرة فى الأسرة الواحدة والعشرين : A. Piankoff and N. Rambova, Mythological Papyri (ERT 3, 1957) no. 7, scenes 3, 5.

(١١٣) المقبرة الطيبية ٢٩٠ ؛ أنظر إنتاج اللون فى R. Boulanger, Ägyptische und altorientalische Malerei (Weltgeschichte der Malerei 2, Lausanne 1961) 28 lower.

لمزيد من نظائر المنظر فى المقبرتين ٣٣٥ ، ٣٣٦ قارن B. Bruyere, Rapport sur les Fouilles de Deir el Médineh (1924 - 1925) (FIFAO 3, 3, 1926)136 with figs. 67, 92; وبخصوص الصياغة فى كتاب الموتى ، أنظر Assmann, Liturgische Lieder 101 - 5.

(١١٤) أنظر المراجع فى كتابى Geschichte als Fest (Darmstadt 1966) 24 with n. 55

(١١٥) Amduat II, 193. ، (المنظر الرابع) .

(١١٦) قد يوجد هنا تركيبة حورس - مين منذ الأسرة الثانية ، أنظر : Zaki Saad, CdE 21 / 42 (1946) 198; Junker, Geisteshaltung 132 - 33.

وبالنسبة لبونيت : Bonnet ، التوفيق بين المعتقدات المتعارضة ليس تطورا

[للفترة التاريخيه] ؛ بل هو ضروري للفكر المصرى ، . (ZÄS 75 [1939] 41)

(١١٧) فمثلا ، يمكن أن يتحد حـــورس بشكل الصقر مع أغلب المعبودات المختلفة . قارن Bonnet ZÄS , 75 , 45 ، ليست الإقامة هى الوحدة أو التطابق ولا تتطلب شكل الوحدة ، .

(١١٨) يقصى ، بونيت ، هذا الاحتمال (ZÄS 75 , 47) ، ولكن وُجدت حالات من (Amduat I , 188 no . 803) ،, نيت . أوزيريس ، و "Neith - Osiris" Mut - Min (H . G . Fischer , Inscriptions From the Coptite Nome [AnOr 40 , 1964] 38 ; H . Goedicke , JARCE 3 [1964 }45) , and Horus - Sothis Edwards , " Decrees " 24 (الشكل المتأخر with n . 12 , 114 : Sothis - Horus

وهكـذا ليـس هـذا النمــوذج غيـر العـــادى للتـــركيـــب مـقيدا بالمـعبودات الانـثوية مـثل ، نـيـت ، Neith .

(١١٩) P . Barguet , Le temple d' Amon - Ré à Karnak (IFAO RAPH 21 , 1962) 256 ; " Médinet Habu " (الأسرة الثامنة عشرة) VI pl . 430B col . 1 ; M . Plantikow - Münster , ZÄS 95 : مع العنصرين الأخرين المضادين (1969) 120 (a) .

(١٢٠) Reallexikon 237 ، قارن أيضا ٢٣٨ : ، الاعتبارات السياسية للعبادة ويـتحدث إلى . أوتو بـحذر عن ، تبادل ، ، وأيضـا عـن ، التوحـيد ، (Saeculum 14 [1963] 272) .

(١٢١) J . Spiegel , Das Werden der altägyptischen Hochkultur تبعاً لـ (Heidelberg 1953) 622 - 23 ، العنصر الأول فى التركيب هو الشكل الذى تتم فيه عبادة الإله فى الديان . وكما بيّن بونكر (Geisteshaltung 131 - 32 ،

، يصدق هذا إلى حد معين فقط .

(١٢٢) Godsvoorstellingen 120.

(١٢٣) Religion 26.

الفصل الرابع :

(١) لاحظ الفرق فى الدليل الواضح على الايمان بالحياة بعد الموت فى ذلك الوقت ؛ نموذج مختار فى

M . A . Murray , "Burial Customs and Belief in the Hereafter in Predynastic Egypt " , JEA 42 (1956) 86 - 96 .

(٢) انظر ملخصاً عن الموضوع فى 75 - 74 (1967) StG 20 ، مع أكثر الإشارات أهمية فى : (nn. 51 - 52) خاصة H . Behrens , Neolithisch frühmetallezeitliche Tierskelettfunde aus dem Nilgebiet und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung , " ZÄS 88 [1963] 75 - 83)

(٣) كمثال ، فى H. Asselberghs, Chaos en Beheersing (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 8 , Leiden 1961) figs . 122 - 24 , 127 - 30

(٤) عن ، الرايات ، أنظر

W. Kaiser, ZÄS .84 (1959) 119 - 32 ; 85.84 (1980) 118 - 37 ;

وللمادة ، أنظر

P . Munro , ZÄS 86 (1961) 61 - - 74

M . Raphael , Prehistoric Pottery and Civilization in Egypt (Bollingen Series 8 , [New York] 1947) ; Vandier , Manuel I (1952) , خاصة مجموعة الأمثلة ص . (٣٤١) والشكل ٢٣١ .

(٥) استخدمت اللحى كتعبير مؤقت عن الألوهية (، قد تشير اللحية المدببة إلى حالة ألوهية ") by W . Needler ," Six Predynastic Human Figures : in the Royal Ontario Museum ," JARCE 5 (1966)11-17 with pl. 5 - 9,

(إقتباس من ص ١٥) . قد اتسع انتشار اللحى تماماً فى التماثيل والنقش البارز للفترة المتأخرة من عصر ما قبل الأسرات ، وتظهر على بعض الأشكال التى يحتمل ألا تكون أعــداء ولاهـــى مقدســة ، مثل الحيــوانــات الحارســه على وجه لوحة نعرمر أنظر e. g. K. Lange and M. Hirmer , Ägypten / Egypt (4th ed., Munich 1967 / London 1968) pl. 4.

(٦) Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete , with Comparative Material from the Prehistoric Near

East and Mainland Greece (London 1968 ; for the interpretation see pp. 409 - 44); id. , Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 26 (1963) 205 - 22 (with H. W. M. Hodges); id., "Anthropomorphic Ivory Figurines from Egypt," Journal of the Royal Anthropological Institute 95 (1965) 214 - 39 .

(٧) مؤكد فقط بالنسبة ، لنيت ومين ، التى وجدت عبادتهما (وإن كانت غير محدودة بشكل مقنع بعد)مثل السهام المتقاطعة لنيت ، على رايات ما قبل الأسرات , (Vondir Manuel I,340 - 41) وعلى رأس مقمعة الملك العقرب , (J. E. Quibell Hierakonpolis I[Egyptian Research Account 4 , London 1900] pl. 26c, 1).

وبالنسبة للتماثيل الضخمة لمين Min أنظر أدناه .

(٨) Te Velde , Seth 7 - 12 .

(٩) W. Kaiser , ZÄS 91 (1964) 119 .

(١٠) H. G. Fischer , "The Cult and Nome of the Goddess Bat ," JARCE 1(1962) 7 - 23; 2 (1963) 50 - 51 . وإنى مدين بهذا المرجع إلى

، شتاهلين ، E. Staehelin التى درست ، بات Bat ، وقلادة ، بات ، [المثلثة الشكل (، القُرط ، أو ، الحلية المتدلية ، على شكل ، بات ،)] فى كتابها Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich (MÄS 8, 1966) 128 - 35 .

(١١) ربما توجد كسرة ثالثة : ;J. R. Harris , JEA 46 (1960) 104 - 5 H. W. Müller , Äyptische Kunstwerke, Kleinfunde und Glas in der Sammlung E. und M. Kofler - Truniger , Luzern (MÄS 5, 1964) no. A3.

(١٢) قارن : E. Hornung, StG 20 (1967) 73 with n. 43 .

(١٣) كما سماها A. Bertholet ، فى طبعات J .Kooiman and J . M . van Veen , eds . ,Pro regno Pro sanctuaio (Nijk erk 1950) 35ff . . المعالجات الأساسية للموضوع فى مصر هى ;Sethe , Urgeschiche §§ 30 - 37 S. Schott , Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten (UGAÄ 15, 1945) 88 - 97 .

(١٤) J. E. Quibell and F. W. Green , Hierakonpolis II (Egyptian Research Account 5, Landon 1902) pl. 58; W. B . Emery , Archaic Egypt (Harmondsworth 1961) 100 fig. 64 .

(١٥) H. Schäfer , Ein Bruchstück altägyptischer Annalen (APAW, Anhang 1902).

(١٦) انظر مقالة ، S . Morenz ، المطبوعة بعد وفاته بعنوان "Traditionen um Menes " ZÄS 99 (1973) X - XVI = Religion und Geschichte

(١٧) ASAE 48 (1948) 533 - 53 . 162 - 73 قارن أيضاً :, J. Černy "Ancient Egyptian Religion (Hutchinson's University Library ,

1952) 28 . Vandier , Manuel I, 986 London

يؤرخ لها (يرجعها إلى) بالأسرة الثانية أو الثالثة .

(١٨) بخصوص صورة أخرى لبتاح من الأسرة القديمة ، أنظر P. Lacau. and J. - P. Lauer , La pyramide a` degrés V (Service des Antiquités de l'Egypte , Fouilles a` Saqqarah, Cairo 1965) 18 - 19 fig . 28 ;

ويرجع فى ص ١٩ – ٢٠ لثمان أوان للزينة عليها صور مين .

(١٩) هذا التطور بالنسبة لنيت Neith يمكن إرجاعة بدقة أكثر لما بين الملكين ، چت (حوالى ٢٨٤٠) نيتتر Ninetjer (حوالى ٢٧٠٠ ق. م.) ، أنظر فى : Djet S. : schott in E. Edel

et al. , Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf II (Beiträge Bf 8, 1969) 125 - 126 . ، ويوجد فى ميونخ تمثال صغير لإلهة (؟) من أبيدوس من العصر المبكر : Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst (Munich 1976) 34 , AS 1512 .

(٢٠) من أحد المبانى فى هيليوبوليس ، نشره R. Weill, Sphinx 15 (1912) 9 - 26; W. S. Smith , A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom (2d ed. , London 1949) 133 - 37 figs. 48 - 53. ومن الواضح ، أيضا أن ست Seth له رأس إنسان فى هذه المجموعة ، والتى تستخدم نفس طريقة التصوير والنحت لكل المعبودات المبينة (Smith fig . 50 , 3 .)

(٢١) Kaplony , Inschriften III pl. 76 - 80 .

(٢٢) E 25982 : J. Vandier , CRAIBL 1968 , 16 - 22 ; id. , Musée du louvr , Le département des antiquités égyptiennes , guide sommaire (Paris 1973) pl. 2, 2.

(٢٣) H. W. Müller, Ägyptische Kunstwerke .... Sammlung ....

Kofler -Truniger ...... (n. 11 above) no . A31 .

(٢٤) حول الهيئة المختلطة عامة ، أنظر R. Merz , Die numinose Mischgestalt (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31 , Berlin 1978).

(٢٥) تماثيل برونزية صغيرة من العصر المتأخرة ، فى القاهرة G. Daressy , Statues: de divinités (CGC, 1905) nos. 39133 (Mehetweret ?) , 39134 - 39140bis (Hathor); Morenz, Gott und Mensch 107 fig. 31; see also W. B. Emery, JEA 56 (1970) pl. 9.1(published as Isis) ; in Brooklyn : Frankfort, Religion fig. 14 ; in Leiden : C. J. Bleeker , Hathar and Thoth (SHR 26, Leiden 1973) . pl. 3a .

أقدم أمثلة للنقش البارز ترجع إلى عصر الرعامسة ؛ مقابر تاوسرت Tawosret (محيت ورت Mehetweret ، اللوحة ٣) ورمسيس الثالث ، لوحة تبين حتحور كإلهة شجرة لها رأس بقرة : S. Bosticco, Museo archeologico di Firenze , le : stele egiziane del nuovo regno (Rome 1965)) no. 48 Ramses Moftah , ZÄS 92 (1965) 44 fig. 4; shrine : W. M. F. Petrie and G. Brunton , Sedment II (BSAE, 27th year 1921, 1924) pl.74;

عتبة الباب العليا فى بروكلين :

مثل , J. Berlandini - Grenier, BIFAO 74 (1974) pl. 3.

Hecathar- Hecate

وجد نفس الشكل على الأحجار الكريمة من العصر اليونانى – الرومانى :

P. Delatte and P. Derchain , Les intailles magiques gréco - égyptiennes (Bibliothèque Nationale , Cabinet des médailles et antiques, Paris . 1964) 155 - 56 هناك أمثلة عديدة لإيزيس من العصر

اليونانى – الرومانى (لها قرون بقرة منذ CT I, 215 b) .

(٢٦) لم تشاهد حوريات الشجر والهيئه المختلطة برأس البقرة قبل الدولة الحديثة ، ولكن توجد حتحور فى هيئة بقرة وهى ترضع فى الأسرة الثانية عشرة ، بينما نجد أن قرون البقرة وبينها قرص الشمس شكل مألوف من الدولة القديمة (فمثلاً التماثيل الثلاثية لـ منكاورع) .

(٢٧) J. Vandier , La revue du Louvre et des musées de France 19 (1969) 49 - 54 with fig . 14 ; id., Une groupe du Louvre représentant la déesse Hathor sous quatre de ses aspects," Mélanges de l'Université Saint - Joseph 45 (Beirut 1969) 159 - 83; Ptolemaic (?) .

(٢٨) No. 495 (cf. Amduat II, 128) .

(٢٩) A. Piankoff, Le livre des quererts (Cairo 1946) 43.

(٣٠) نجدها فى رسوم الفصل رقم ١٧ من كتاب الموتى .
(e. g. Hornung ,Toten buch 69) , and earlier on a middle kingdom " ivory wand " in the metropolitan museum of Art : W.C. Hayes, The Scepter of Egypt I (New York 1953) 249 Fig . 159.

(٣١) التمثال الصغير لـ رتنوتت وهى ترضع ، من صان الحجر : G. Michailidis, BIE 33 (1952) 153 with pl. 1; 37, 1 (1956) 191 ff. with pl. 4
أحسن ما عُرِف من ترجمات لفكرة العمل الفنى فى النقش موجود فى مقبرتى خع ام حات Khaemhat (المقبرة ٣٧ بطيبة ، حكم أمنحتب الثالث) ورمسيس الثالث ؛ قارن أيضا J. Leibovitch, JNES 12 (1953) 73 - 113 . هناك أيضا صور لـ رتنـــوتت فى هــيئه ثـعــبان (أحد الزواحف) إلى حد بعيد ، أنظر إضافة إلى ذلك :
J. Broekhuis, De godin Renenwetet (Assen 1971) chap. 2 .

(٣٢) Reallexikon 220 ، حيث توجد ملاحظات وثيقة الصلة بالموضوع عن الأشكال المصرية للمعبودات .

(٣٣) مثل ذلك ، مقبرة : نخت Nakht (منتصف الأسرة الثامنة عشرة) :
A. Mekhitarian , Egyptian Painting (Genevo etc . 1954, London etc 1978) 18; Baines, Fecundity Figures § 1. 3. 2. 2.

(٣٤) Religion 12.

(٣٥) بالنسبة كمثال جيد ، أنظر اكتشاف تابوت جرينوبل ٣٥٧٢ ، G. Kueny and J. Yoyotte , Grenoble, Musée des Beaux- Arts. Collection égyptienne (Inventaire des collections publiques francaises 23, Paris 1979) 83-86 no. 108,
لها أسم نفرتم Nefertem بدلاً من أن تكون لها رؤوس البقرة حتحور بارزة من الجبل ، وزراعان ممسكتان بقرص الشمس ؛ أنظر أيضا A. M. Blackman, JEA 5 (1918) with pl. 6 (خبز أو خضروات بدلاً من الرأس) ؛
Piankoff , Litany 66 - 128 يحوى قدس الأقداس فى معبد هيبس Hibis (القرن الخامس ق. م) العديد من التماثيل المشابهة : N. de. G. Davies, The Temple of Hibis in el - Khargeh Oasis III (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 17, New York 1953) pls. 2 - 5 .

(٣٦) Amduat II, 87 no. 310; 165 no. 710.

(٣٧) مصححة فى Amduat III 63 ; cf. Hornung , Buch der Anbetung II ,: 118 n. (178) .

(٣٨) CT VII , 467 b - d . وبالاضافة إلى الملك والملكة اللذين يمسك كل منهما برمز الحياة فى أحوال كثيرة نسبياً ، خاصة عندما يموتون (وهما ميتان) توجد أمثلة نادرة مع

H. G. Fischer, "An Eleventh Dynasty Couple : شخصيات خاصة Holding the Sign of Life, ZÄS 100 (1974) 16 - 28 ; Abd el Hamid Zayed , RdE 20 (1968) 152 with pl. 8a : deceased "singer of Amonrasonther . "

(٣٩) فمثلا على أسقف المقابر الملكية للرعامسة وعلى أغطية التوابيت لما بعد الدولة الحديثة . تبدو إلهة الغرب (مثل حتحور) من آن لآخر عارية على أرضيات توابيت العصر المتأخر ؛ وهناك مثال فى The Basel Museum für Välkerkunde (Inv. III,: 130 c) .

(٤٠) الإلهات الحاميات لمقصورة الأوانى الكانوبيه الخاصة بتوت عنخ آمون ، انظر كمثال : I. E.S. Edwards , Treasures of Tutankhamun (U. S. A. exhibition catalogue , Metropolitan Museum of Art, New York 1976) no. 43 , pls. 24 - 25 ; Tutanchamun (exhibition catalogue , Ägyptisches Museum (Berlin 1980) no. 1.

(٤١) أنظر أسفل . أنظر الدراسات العامة لبونيت Bonnet عن التيجان Reallexikon ' 394 - 95 ; Abd el Monem Joussef Abubakr , Untersuchungen über die altägyptischen Kronen (Glückstadt etc. 1937) . لا توجد دراسة لتيجان الآلهة وتطورها . وقد جمع De Rochemonteix ثمانية وأربعين نموذجاً للتاج المقدس : Rec. trav . 6 (1885) 29 - 35 with pl . 2.

(٤٢) بالنسبة لأقدم حالة (حوالى ٣٢٠٠ ق. م) أنظر . H. J. Lenzen, XXI Vorläufiger Bericht . Uruk-Warka (Deutsches Archäologisches Institut , Abteilung Baghdad, Berlin 1965) pl. 19 بصمة ختم على وعاء مخروطى من الطين (مرجع وتفسير قدمهما إم. إيه. براندس) . وأقر بالشكر لـ R. Opificius للأمثلة الكثيرة من العصرين الأكادى والبابيلونى القديم ؛ وبالنسبة

لـ ..... Assyria and Urartu قارن :

H. Demircioglu , Der Gott

auf dem Stier ; رســالة [مقالة]، برلين ١٩٣٩

H.-V. Hermann, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts" 81 (1966) 92 ff.

(٤٣) قـــارن بصــفـة عامة H. Demisch , Die Sphinx , Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Stuttgart 1977).

(٤٤) Amduat II , 146 مع الملحق الثالث ، ٦٥ . ونرى أن قالب القرميد الخاص بالميلاد المجسد برأس إنسان فى صور المحاكمة بعد الموت تلائم هنا ، قارن

C. seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten MÄ S 35, 1976) 83 - 88.

(٤٥) Urk . I. 7. 11. , Junker, Gîza XI, 84 - 85 .

(٤٦) Winter ; Untersuchungen 76 - 84 ; Baines , Fecundity Figures" § 1. 3. 2. 2.

(٤٧) أنظر :

J.Sainte Fare Garnot, Aspects de L'Egypte antique (Publications de l' Institut francais d' archéologie, Collection Eôs, Cairo 1959) 21.

(٤٨) قارن : Demisch, Die Sphinx (n.43 above) 218-19 with figs . 588 - 99 (evangelists) , 600 (Christ) .

(٤٩) Götterkreis 1 - 2 = 157 - 58 .

(٥٠) CT V, 211f, مشيراً إلى آتوم ؛ أمثلة إضافيه فى . Assmann , Liturg Lieder 216 - 17 no. (46).

فى ترنيمة الشمس التى ترجمها Assmann وعلق عليها ، حتى هذا الظهور ، المتعدد الأشكال ، لإله الشمس هو واحد فقط من مظاهره الكثيرة (hprw) . وإنى أرى ، على العكس من Assmann أن الصفة تدل على زيادة تكثيف لهذا المظهر للإله .

(٥١) Admuat II 119 ؛ مراجع إضافية من نصوص التوابيت إلى فيله فى L. Kàkosy , ZÄS 90 (1963) 67 .

(٥٢) J. C. Goyon , RdE 20 (1968) 89 no. (4) ، يعطى إشارة لسوكر Sokar – مماثلاً لـ ، غزير (غنى) فى مظاهرة ، – وآلهة أخرى .

(٥٣) بالنسبة لمجموعة المواد ، التى يمكن إبرازها بسهولة ، أنظر Münster , Isis 201- 3 .

(٥٤) المرجع السابق ، ١١٩ – ١٢٠ ؛ وهذا على كل حال ، ليس ، عشوائيا ، بالتأكيد .

(٥٥) Piankoff , Litany ; Hornung , Buch der Anbetung حيث أثبت بوضوح (II ، ٣٠ – ٣٦) أن الأشكال فى الابتهالات لم تكن فى الأصل أكثر من مجرد تصوير توضيحى للتضرعات إلى إله الشمس ، والتى فسرت ثانوياً بعد ذلك على أنها مظاهر للإله .

(٥٦) La litanie du soleil (Leipzig 1876) 6, 122 . وهو يعتبر فى كتابه "Religion" أن نظرية نشأة الكون فى هيليوبوليس (ص ١١٥ – ١١٦ = ١٣٥ ـ ١٣٧) وبعض الابتهالات الشمسية (ص ١٢٤ = ١٤٦ – ١٤٧) تعتبر الكون المادى والإنسان مظاهر للذات الإلهية .

(٥٧) Development 360 , and a "national pantheism" pp. 312, 357, 362.

(٥٨) Religion 139 = 260 ; 76 = 136 ، يتكلم ، فيدرمان ، عدة مرات فى كل مكان بالكتاب عن وحدة الوجود ، خاصة صفحات ١٦٦ ومايليها = ٣٠ وما يليها .

(٥٩) "Altägyptischer Pantheismus," in H. Frick, ed., Rudolf- Otto - Ehrung = Quellenstudien zur Religionsgeschichte (Aus der

والمقال ، Welt der Religion n.s. 1, Berlin 1940)16-38 . هو فى الأساس تعليق على التعويذة ٢١٥ من نصوص الأهرام ، ولكن السطر الهام 147b § يمكن تفسيره بشكل مختلف على أنه «آتوم (و) كل إله» ؛ والاثنان لا يجب أن يكونا متطابقين .

(٦٠) S.A.B. Mercer, The Religion of :مع تحفظات ،" Reallexikon" 244 Ancient Egypt. (London 1949) 308 ، يلفت النظر إلى أن وحدة الوجود ليست عبادية فى خصائصها ولذلك فهى غير مصرية .

(٦١) S. Pfürtner in vol. 8 (1963) col. 27.

(٦٢) تعريف من Lexikon für Theologie und Kirche 8 (2d ed., Freiburg 1963), art. " Pantheismus ".

(٦٣) Religion 139 = 260 ; 76 = 136 أعيدت ترجمتها هنا .

(٦٤) Text : MES 41 - 48 ؛ فقرة مقتبسة أسفل ٤٣ ، ٥ – ٩ ؛ ترجمته :Simpson, Literature 52 , Lichtheim, Literature I, 212. بخصـــوص الإلـــه ، قارن M.T.Derchain- Urtel, SAK 1 (1974) 83 - 104 ، الذى ينسب الأربعة وسبعين قريبا إلى الأربعة وسبعين مظهراً فى ابتهالات رع (ملحوظة ٥٥ أعلاه) .

(٦٥) F. Daumas, BIFAO 56 (1957) 54 - 55 . قارن Merikare 1 .137 (Volten, Politische Schriften 75) حتى إذا تُرجم بشكل مختلف ، فإن حقيقة أحلام اليقظة تبقى ثابتة (راسخة) .

(٦٦) G. Posener , De la divinité du pharaon (Cahiers de la société asiatique 15 , Paris 1960) 85 ; S.Sauneron in Les songes (Sources orientales 2 , Paris 1959) 24 -25 .

(٦٧) Gardiner , Chester Beatty I, 12 II pI . 5 (recto 2, 14 ; قارن أيضا Divinité (ملحوظة ٦٦ أعلاه) ٨٦ .

(٦٨) عن حالة تظهر فيها حتحور فى حلم لشخصية خاصة ، أنظر
J.Assmann ,RdE 30 (1978) 22 -50 .

(٦٩) De godsdientsige opvatting van den slaap (MVEOL 4, 1939)
خاصة ص ٢٩ .

(٧٠) كل المترجمين المحدثين ، بمافيهم R.O . Faulkner ,The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford 1969)80 ; and H. Altenmüller in Fragen 20
كلهم يتبعون طريقة الترجمة المقترحة فى Wörterbuch
لكلمة jhj لتصبح مظلم (؟) (Wb. I,121,8) بالرغم من أن الكلمة هى اسم فاعل
(اسم مفعول) مبنى للمجهول لـ hwj ،يخبط ، يشق ، يعلو ؛ قارن أيضا الكتابة مع
،الرجل المدهش ، فى CT VI ,177 b
وترجمة رودر (Roeder) ، يهتز ، (يرتجف) [beben](Urkunden zur Religion des alten Ägypten [Jena 1915] 191) ممكنة أيضا
وقد عبّر Schiller عن المعنى جيدا
" In the sky is busy movenent " (Wallensteins Tod 5,3,1. 3405) .
وقد اتبع طريقتى فى الترجمة M.Lichtheim , Göttinger Miszellen 41 (1980) 67 .

(٧١) مراجع فى نصوص الأهرام فى: J.S.Karig, " Die Landschaftsdarstellung in den Privatgräbern des Alten Reiches " (Dissertation Göttingen 1962) 146.
قارن أيضا CT II, 209d;VII 252a; BPf 242 وفى أماكن أخرى . ويوجد نظراء لاحصر لهم فى تاريخ الديانات: 1 Kings19: 11-12 To Goethe's

"Poetische Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi" (1765)

ولكن لاحاجة بنا لإثباتها هنا .

(٧٢) C.E.Sander-Hansen Die religiösen Texte auf Sarg der Anch-nesneferibre (Copnhagen 1937) 126 II . 407 -10 . وبالنسبة لنظير أقدم أنظر: Amduat I, 90 - 91 ; II, 103 ." ، الطـريق السـرى لأرض سوكر ، مملوء باللهب من فم إيزيس ».

(٧٣) Pyr . §§ 1089b-d, 1374 - 75 ; CT V , 392e-i

(٧٤) H.Brunner Die Geburt des Gottkönigs : مجددة من نظير مماثل (ÄgAbh 10 , 1964) pl.4, الرابعة الملونة ، على اليمين ،ص٣٥– ٥٨ ؛ وبخصوص عبير الإله أنظر ص ٥١ .

(٧٥) Urk IV , 220 , 1 ; Brunner, Die Geburt (n.74 above) pl. 4 , اللوحة (العمود) الثالث على اليمين . يميز علم المصطلحات الفنية بوضوح بين حقيقة الإله والأشكال الزائفة .

(٧٦) T.Baumeister , Martyr Invictus (Forschungen Zur Volkskunde 46 , Münster 1972) 44 .

(٧٧) In Gesammelte Werke II (Frankfurt a.M.:S. Fischer Verlag 1960) 445 .

(٧٨) Kaplony, Inschriften I , 291 .

(٧٩) Otto , Gott und Mensch 150 , 18 (قارن Edfou I, 293 , 1-2 with no. 329) .

(٨٠) Grébqut , Hymne 6

(٨١) Sander - Hansen, Die religiösen Texte (n.72 above) 44 . إن «الرائحة الحلوة » للميت مؤكدة عليها أيضا في كتاب البوابات (BPf 289)ولكنها قد

تتصل بمنع تعفن الجسد .

(٨٢) يهتف لها الرعايا « فى لحظات حالتها الإلهية ». (قارن ص ٦٤) . وبذلك يؤكد النص أنها تؤدى ظهورها وتتصرف مثل «إله » ؛ وبالنسبة للملك فى دور إله . أنظر أدناه أيضا

(٨٣) References in P.Seibert , Die Charaktaeristik (ÄgAbh 17 , 1967) 121 -22 ; Assmann, Liturg . Lieder 81 with n . 16 ; J. Yoyotte , Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes ,Ve Section 79 (1971- 72) 165 .

(٨٤) A.Massart , MDAIK 15 (1957) 184 , verso V,7 .

(٨٥) قارن: Assmann, Liturg .Lieder 101 (ورقم (ملحوظة) ٥٧ عنده تعطى أيضا إشارات للمومياء على أنها « جسد الإله »)

(٨٦) خاصة : Liturg . Lieder 64 -68 , 250 - 62 هناك

(٨٧) شكل فريد « لملاك » مجنح لذات غير مؤكدة فى منظر لمحاكمة الميت فى مقبرة رمسيس محاطة بخطوط مضطربة يمكن أن تشير إلى تألق الحضور لإلهى أو إلى الرفرفة السريعة للأجنحة (كما توجد أشكال معبودات عادية أخرى فى المنظر) :

W.S.Smith, The Art and Architecture of Ancient Egypt (Pelican History of Art, Harmondsworth 1958) pl , 16 B ; C. Seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten (MAS 35 , 1976) 206 n . 10 , with references .

(٨٨) Zandee , De Hymnen aan Amon pl. IV, 16- 17 .

(٨٩) Urk IV,1676,19 بالرجوع إلى آمون .

(٩٠) Junker , Götterlehre 65 .

(٩١) صورة التقديس الواضحة لأمنحتب الأول على الضفة الغربية من طيبة ، أنظر J.Cerny in R.A.Parker , A Saite Oracle Papyrus from Thebes

(Brown Egyptological Studies 4 , Providence R.I:1962) 42 - 43 .

(٩٢) قارن فصل شعائر المعبد اليومية ، بالنظر إلى الإله ، التى تأتى بعد فتح الضريح لمعانى ، بالنظر إلى ، الإله فى مملكة الموتى أنظر , Moret, Rituel 55-56. : Arnduat II 16-17; III, 59 .

(٩٣) E.Otto , Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten (UGAÄ 13 , 1938) ; S.Morenz," Rote Stiere - Unbeachtetes zu Buchis und Mnevis ," in O.Firchow , ed . , Ägyptologische Studien [Grapow Festschrift] (Deutsche Akademie der wis-senschajfen zu Berlin Institut für Orientforschung , Veröffentlichung 29 , Berlin 1955) 238- 43 = Religion und Geschichte 360 - 65 ;A.Hermann , " Der letzte Apisstier ," Jahrbuch für Antike und Christentum 3(1960) 34 -50 .

(٩٤) E.Hornung , "Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten,"أنظر StG 20 (1967) 69- 84(مع مراجع أقدم)

(٩٥) Morenz, Religion 165 -66 = 157 -58 ; E. otta, Saeculum14 (1963) 259 -60 .

(٩٦) Cited by T.Hopfner, Fontes historiae religionis aegyptiacae (Fontes historiae religionum 2, Bonn 1923) 352 (Origen 3,19).

(٩٧) K.Sethe, Ägyptische Lesestücke (2d ed., Leipzig1928) 30,24- 31,2.

بالنسبةللترجمات ، أنظر

Simpson, Literature 24 ; Lichtheim literature I,219 .

(٩٨) Volten , Politische Schriften 73 II . 131 -32 .

(٩٩) Nolten , Anii 161 -63 .

(١٠٠) Amduat I ,22,2-3 ; III line 13 ; Volten Anii 171 (10,15) بالنسبة للتعبيرات المصرية المتنوعة لكلمة ، تمثال ، والإختلافات بينها ، قارن :, "Hornung Mensch als Bild Gottes".

(١٠١) Urk . IV,1383 ,11 فى النص بشأن تعيين الوزير أوسر آمون قارن " 152 with Hornung ," Mensch als Bild Gottes " ، n . 46

(١٠٢) Hornung , " Mensch als Bild Gottes ,

Blumenthal, Untersuchungen 98 - 99 .

قارن أيضا بالنسبة للتعريف (التحديد) التصويرى (المصور) للملك مع الآلهة انظر على رضوان ، MDAIK 31 (1975) 99-108,

(١٠٣) Urk. IV,244, 14 (كلمة صورة (مثال) [sunt] فى صيغة المؤنث)

(١٠٤) Urk. IV,1236 ,2 (ينسب العمل (النشاط) إلى قوى آمون) ؛ ١٦٥، ١٣ – كلا العبارتين هما عن تحتمس الثالث .

(١٠٥) Usersatet to Amenophis II : R.A. Caminos, The Shrines and Rock Inscriptions of Ibrim (ASE 321968) 70 with p1. 28 1. 9; Harmhab to Tutankhanun : Hari , Horemheb p1. 19 1 . 4

(نقش مقبرة من سقارة فى لايدن)

(١٠٦) Blumenthal Untersuchungen 100 أمثلة بآلهة أخرى صفحات ٩٩-١٠٣ .

(١٠٧) On Thirteenth Dynasty seals From Byblos : H.Goedicke , MDAIK 29 (1963) 1-6 ; W.F Albright, BASOR 176 (1964) 44-45 .

(١٠٨) أعطينا أمثلة لهذة الصفات "الشمسية "وغيرها فى ; StG18 (1965) 76 with n.42

أضف الملك بصفته ، رع الأقواس التسع ، (يعنى كل الناس) من فترة حكم حور محب فصاعداً تحتمس (Hari, Horemheb pl.51,53) وتحتمس الثالث بصفته ، قرص الشمس لكل البلاد .(Urk. IV, 887, 16).

(١٠٩) G. Legrain Statues et statuettes de rois et de particuliers II انظر(CGC. Cairo 1909) g . D. Wildung "Ramses , die gerosse Sonne Ägyptens," ZÄS 99 (1973) 33 -41 . أيضا

(١١٠) A.H.Gardiner Late - Egyptian Miscellanies (BiAe 7,1937) 15,10-11.

(١١١) قارن M.T.Derchain - Urtel," Gott oder Mensch?" SAK 3(1975) 25- 41 .

(١١٢) تقديم تفصيلى من لبيب حبشى ، Labib Habachi, Features of the Deification of Ramesses II (ADIK 4,1969) ;

أنظر المقال النقدى من D.Wildung , Göttlichkeitsstufen des Pharao," OLZ 68 (1973) 549 -65.

(١١٣) قارن : D.Wildung, Egyptian Saints : Deification in Pharaonic Egypt (New York 1977) .

(١١٤) سنفرو وبعض خلفائه فى نقوش بسيناء ، لعلها سابقة لـ ntr nfr المتأخر : D.Wildung, Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstein ihrer Nachwelt I (MÄS 17 , 1969)112 .

بالنسبة للملك بوصفه إله "ntr" بأسماء خاصة أنظر H.G.Fischer ZÄS 105 (1978) 42 - 43 .

(١١٥) E.Otto, Die biographischen Inschrilten der ägyptischen Spätzeit (P`Ä 2, 1954) 135 (نقش ٤ ،الأسرة الثانية والعشرون) .

(١١٦) وفى مواضع أخرى ، ولكن يحتمل استعمالها دائماً من الملك المتوفى . Pyr. §28c

(١١٧) قارن المراجعات النقدية من H.Kees , OLZ 57 (1962) 476-78 ; J.G Griffiths , JEA 49 (1963) 189 - 92 .

(١١٨) H . Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich (Äg Abh2, 1960) ; E.Hornung , Geschichte als Fest (Darmstadt 1966) 23 ff; Otto , Gott und Mensch 63-83.

(١١٩) لاتتعارض أسطورة الميلاد المقدس للملك مع هذا (الملاحظتان ٧٤-٧٥ أعلاه) ، لأن ميلاد الملوك الذين يحكمون فقط هو المصور فعلا .

(١٢٠) A.de Buck in Studia Aegyptiaca I (AnOr 17,1938) 50 (1,14) فى نفس لفافة برلين الجلدية يجيب رجال الحاشية « إلههم » ، أعنى الملك (١,٢) (ترجمة : Lichtheim , Literature I , 116 -17) ولمزيد من الأمثلة للملك بصفة « إله » أو « مقدس » أنظر

Blumenthal , Untersuchungen 94 ff

الفصل الخامس

(١) عن طفولة حورس أنظر Münster Isis 5-12 ، التى تبنى تفسيرها فى الأساس على التعويذة ١٤٨ من نصوص التوابيت - CT II ,209c) 226a) لبيان الكتب ، أنظر R.O.Faulkner The Ancient Egyptian Coffin Texts I(Warminster 1973) 126 n.I .

(٢) Münster, Isis 11-12 with . 164 .

(٣) مرسومة موصوفة دائما من الدولة الحديثة فصاعدا ;أمثلة فى,Otto Osiris und Amun, pls. 17 - 20 أنظر أيضا "Eine Darstellung der Mysterien' in Theben", in W.Helck , ed .Festschrift für Siegfried Schott (Wiesbaden 1968) 99- 105 With pl - 4.

إن مفهوم الولادة بعد الوفاة تتضمنه فى ذلك الحين Pyr.§§ 632, ,1635 بينما تنص CT IV " بوتو"(فى الدلتا) هى مكان الولادة .

(٤) Louver C 286 : A.Moret , BIFAO 30 (1930) 743 ; Assmann , ÄHG 441; Lichtheim , Literature II ,83 .

(٥) Sun : Pyr. §§ 1688b, 1835 ; CT II,38c ; 398a ; VI ,270a . Moon : CT III , 397b .

(٦) H.Grapow," Die Himmelsgöttin Nut als Mutterschwein," ZÄS 71 (1934) 45 - 47 .

النص من الـ Osireion أعاد نشره Neugebauer - Parker , EAT I,: 67ff.

(٧) أورد هـ . رانكه أمثلة بـ نيت ،حتحور وايزيس : MDAIK 12 (1943) 119 no (6) .

وبخصوص تسمية إيزيس ، أماً ، أنظر Münster, Isis 205 -6. مثال

(٨) من الرعامسة ، Münster Isis 205 وبخصوص دليل أحدث (أيضا مع موت ، وحتحور) قارن Bergman, Ich bin Isis 132 -33.

(٩) Zandee, De hymnen aan Amon 93; W . Helck , " Vater der Väter " (HAWG 1965 , 9) ; Assmonn, Liturg . Lieder 327 with n .62 .

(١٠) Zandee , De hymnen aan Amon 93 -94 ; H. Altenmüller , SAK 2 (1975) 14 - 15 .

(١١) CT IV,188/189 C; أمثلة إضافية في .
M.S.H.G.Heerma van Voss, De De oudste .versie van Dodenboek 17a (Leiden 1963)51 n.42
واللقب يحمله حابي Hapy دائما وإلى حد بعيد ، إله الفيضان

(١٢) أورد مثيلاً من الأسرة السادسة والعشرين Sandman , Texts 12,8-12. H.Ranke , MDAIK12(1943) 126 no (53) .

(١٣) Edfou I , 498 ,16 .

(١٤) واضحة على وجه الخصوص في Urk VIII ,117 no. 144 g, of Ptah , وقد أعطينا أمثلة أخرى في StG 18 (1965) 73.

(١٥) Moret, Rituel 129 .

(١٦) نقوش السقف في المقبرة ٥٩ بطيبة (مشيراً إلى Re-Harakhte في النسخة الخاصة بي) .

(١٧) أحسن تقرير قدمه S.Sauneron and J.Yoyotte in La naissance du monde (Sources Orientales 1, Paris 1959) 17-91 .

(١٨) ترنمية القاهرة لآمون ٢, ٧: Grébaut , Hymne 7; J.Zandee , JEOL16 (1964) 61 1.6 ; 18 (1965) 258.

(١٩) Junker - winter , Geburtshaus 37 ,16 عـن خـلم ؛ وبـخصوص صيغة مشابهة من العصر المتأخر وهى صيغه In w- ntrw
قارن H.de Meulenaere , JEOL 20 (1968) 3 n. 12.

(٢٠) Moret, Rituel 127 I.5 بالمثل-2-1 133ويقال نفس الشئ عن پتاح فى
"Memphite Theolgy" (I,59: Junker , Götterlehre 65)
E.A.E
Reymond , CdE 40 /79 (1965) 64 - 65 .
يعطى أمثلة ، لتكون (لتشكل) الآلهة من معبد إدفو .

(٢١) (الأسرة العشرون) ؛ مثال مشابه J.Spiegel, ASAE 40 (1940) 258 I.5
E.Drioton , ASAE 44 (1944) 118 (Ptolemaic) .

(٢٢) Edfou VI ,16 , 4 .

(٢٣) CT VII ,464 g - 465a تبعاً لترنيمة القاهرة لأمون ٣،٦
(Grèbaurt, Hymne 16)
ظهرت الآلهة من التفوة (النطق) والبشر من عين الخالق (قارن أيضا ٢,٤ Grebaut p.11 ، أصدر الأمر فجاءت الآلهة إلى الوجود،) بالنسبة لبقاء هذا الاختلاف Otto ,Gott und Mensch 58 ؛ وفيما يتعلق بالامتداد المتأخر للآلهة التى أصلها من الدموع أنظر H.H. Nelson , JNES 8 (1949) 342 . fig. 40 11 . 14 -15 .

(٢٤) من ترنيمةرعمسية
A.Erman, ZÄS 38 (1900) 28 1 .2; Assman ÄHG no . 193

(٢٥) قارن CT IV 76c; Münster , Isis 10

(٢٦) Bergman , Ich bin Isis 280 ، "فى نظام منف اللاهوتى "يعتقد الإله

الخالق آتوم ، الذى لاأصل له فى أى مكان آخر ، خلق مع بتاح - نون
(11.50-51 : هما والداه Ptah - Naunet وبتاح ونونتPtah- Nun
Junker Götterglehre 16)

(٢٧) Götterglaube I (1889) 91 .

(٢٨) Religion 91 = 173
S.A.B. Mercer ,The religion مترجم هنا قارن ofAncient Egypt (London 1948) 302 .

(٢٩) Godsvoorstellingen 124 .

(٣٠) J.G.Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride (University of Wales 1970)134-47; Otto, Osiris und Amun 58-60 =61-63.

(٣١) Wb.II ,313,12 ; add Medinet Habu VI pl .424 B,4 (Atum as "the old man who is in the Nun")
أنظر أيضا A.W.Shorter , Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum, Copies of The Book pr (t) -m-hrw from the XVIIIth to the XXIInd Dynasty I(London 1938)
لوحة ٥،. المجموعة (العمود) الرابعة من اليمين
W.Wolf ZÄS 64 (1929) 34 -35 (Berlin hymn to Ptoh).

(٣٢) أوردمرجعان A.Piankoff and N.Rambova أضاف Admuat II,21 Mythological Papyri (ERT3,1957) no 24 ,
وبعض أمثلة، يونانية /رومانية عزيزة جدا أدين بها لـ.
J.Assmann : H.Brugsch ,
Thesauruas inscriptionum aegyptiacarum I
(Leipzig 1883) 57; id.,ZÄS 5 (1867) 24 -25 ; Edfou I pl. 33 c;

J.Baines , JEA 58(1972) 304 -5 .

(٣٣) C.Maystre , BIFAO 40 (1941) 58-59 ، أقدم نسخة هى على أحد مقاصير توت عنخ آمون المطلية بالذهب

(٣٤) A.H.Gardiner, The Royal Canon of Turin (Oxford 1959) pl.1col. 1 .

أعطى Manetho أيضا ، أطوال فترات حكم للآلهة :

W.G.Waddell Manetho (Loeb Classical library ,Cambridge , Mass . and London 1956) 2-27.

(٣٥) G.Posener , Catalogue des ostraca hiératiques litteraires de Deir el Medineh I (IFAO DF 1, 1938) no . 1080 11 1-2 .

(٣٦) أمثلة كثيرة سجلها: P.Boylan , Thoth the Hermes of Egypt (London etc . 1922) 84 , 193 (mainly Ptolemaic) ; G. Posener, Annuaire du Collège de France 63(1962-63) 301-2

؛أنظر أيضا الملحوظة ٣٥ أعلاه . وبصفة خنسو Khons إلها للقمر

أحرز نفس الدور: Bonnet , Reallexikon 141

(٣٧) قارن CTVII,419b H.Kees ,Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (2d ed; Berlin 1956)299 ; L.H. Lesko, The Ancient Egyptian Book of Two Ways (Berkeley etc .1972) 109 .

(٣٨) Amduat II ,115 -16 ربما تكون الإلهة رقم ٤٣٠ هى إيزيس قارن : the "castle of the divine adoratrice (= Isis)" in J.Vandier , Le papyrus Jumilhac ([Paris 1961])76-78 .

(٣٩) Amduat II, 119 , 123 -24 قارن أيضا الفصل ٣ ملحوظة ١١١ .

(٤٠) Amduat I , 195 - 96 ; II ,187 .

(٤١) Sethe , Amun " §§ 102 -4

(٤٢) H.Junker , Das Götterdekret über das Abaton (Denkschriften der Kais . Akad. der Wissenschaften , Phil. - hist . Klasse 56 , Vienna 1913) .

(٤٣) F. Daumas , Dendara et le temple d'Hathor (IFAO RAPH 29, 1969) 67 - 69 .

(٤٤) Otto, Osiris und Amun 44-45 = 47 -48 .

(٤٥) J.Vandier , Le papyrus Jumilhac ([Paris 1961]) 126 , 139 .

(٤٦) Edfu : Derchain , Le papyrus Salt 825 102 . Hermopolis , tomb of Thoth: F.Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller (Paderborn 1912) 61 «الذى أرضى نفسه بتفسير «أوهيميرى» (تبعاً لنظرية أوهيميروس (حوالى ٣٠٠ ق. م) القائلة بأن الآلهة الكلاسيكية ليست غير ملوك وأبطال وطنية ألهوهم أقوامهم) أنظر أيضا T.Hopfner , Plutarch über Isis und Osiris I (Monographien des Archiv Orientálni 9 , Prague 1940) 161 - 62 ; M. Alliot Le culte d' Horus à Edfou II (IFAO BE 20, 1954) 513 - 27 ; S.Sauneron, Les fêtes religieuses d'Esna (Esna 5, Publications de l'IFAO 1962) 329 - 30 .

(٤٧) Joseph und seine Brüder (in Gesammelte Werke V [Frankfurt a.M. : S.Fischer Verlag 1960]) 1085

نهاية فصل "Dreifacher Austausch"

(٤٨) للمراجع أنظر Amduat II , 7; III , 59 اللوحة من (بلدة) البلاص أعيد نشرها بواسطة: H.G.Fischer , Inscriptions from the Coptite Nome (An Or 40 , 1964) no .45 .

(٤٩) A.H.Gardiner, Late-Egyptian Stories (BiAe 1,1932) 58 , 11 - 12 .

(٥٠) Naville, Todtenbuch I, 179 ; Allen, Book of the Dead 154; Totenbuch 332 .

قارن أيضا C.E Sander - Hansen , Der Begriff des Todes bei den Ägyptern (DVSM 29,2 ,1942) 8; Morenz Religion 25 = 24

الميت لايكافح من أجل « الدوام ».، كما يقول موريتز ، ولكن للتحرر من التعفن الجسدى .

(٥١) Reallexikon 714 .

(٥٢) Urk IV ,244, 16 -17 . الدولة الوسطى مشابهة فى H.schäfer in Studies Presented to F. LI. Griffith (London 1932) 428.

(٥٣) أعطى T.Hopfner العديد من أمثلة إستغاثة ست Seth من العصر اليونانى - الرومانى : ArOr 3 (1931) 131 -38 وبالنسبة «لست» بصفة عامة te Velde , Seth ; E . Hornung, Symbolon n.s.2 (1974) 49 -63 .

(٥٤) ZÄS 92 (1966) 141 .

(٥٥) Seth 104 n.6

(٥٦) Seth 27 -28 فى الدولة الحديثة كان يوم مولده يسمى « بداية النضال ».

(٥٧) «تدميره» مذكور فى الـ Amduat وكتاب البوابات (أنظر أيضا BPf 346

ومذكور بتوسع فى كتاب أبوفيس المتأخر (R.O.Faulkner , The Papyrus Bremner Rhind [BiAe 3 , 1933]) .

وتبعاً لصيغة اللعنة على لوحة بطلمية فى لايدن Leiden ، فإن المنتهك لحرمة مقبرة مثل أبوفيس . « لن يبقى » :

H.de Meulenaere , Orientalia Gandensia 3 (1966)10 1ff..1. 15

(٥٨) S.Sauneron in Melanges Mariette (IFAO BE 32 , 1961) 235 - 36 ; id.; Les fêtes religieuses (n . 46 above) 265 .

(٥٩) يستدل عنه بشكل غير مباشر من Urk V.7,1-3 حيث أن msw - bdst ينسب تماماً إلى أبوفيس المدمر على التل الأبدى (الأزلى) .

(٦٠) أعيد طبعها من Hornung , Höllenvorstellungen 35 .

(٦١) Religion und Geschichte 222 from Asiatica . Festschrift für friedrich Weller zum 65 . Gebutstag [Leipzig 1954]420) .

(٦٢) يمكن التكلم عن مختارات منها بالتفصيل ، أنظر Amduat II , 193 - 95 .

(٦٣) H. Grapow , MIO 1 (1953) 198 1.8 .

(٦٤) MES 30 (B167-68).

(٦٥) Amduat II, 188-91 ، مع الأسماء أرقام ٨٥٧ - ٨٦٨.

(٦٦) تاليا: L.kàkosy , OrAnt 3 (1964) 19 n.26 ، ترجمة أفضل من تلك الموجودة فى Amduat II , 178 .

(٦٧) Gardiner, Chester Beatty I, 34, II pl.17 (11, 8 - 9) .

(٦٨) A. Piankoff, Le livre du jour et de la nuit (IFAD BE 13, 1942) ; id ., Ramesses" VI pls. 149 - 59 , 186 - 96 ;

وفى أماكن أخرى باستمرار.

(٦٩) E. Brunner - Traut in W. Helck, ed., Festschrift für Siegfried Schott (Wiesbaden 1968) 32 ff .

(٧٠) أنظر Assmann, Liturg , Lieder 183 مع ملحوظة (رقم) ٧٦ .

(٧١) Amduat II, 191 ، وعادة فى تركيبات متأخرة .

(٧٢) Neugebauer - Parker , EAT I text H.

(٧٣) A. Piankoff, Le livre des Quererts (Cairo 1946) pl. 15,3 .

(٧٤) H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien (Denkschriften der Kais . Akad . der Wissenschaften, Phil. - hist . Klasse 54, Vienna 1910) 87 .

(٧٥) Sandman, Texts 14- ولكن فى نسخة واحدة فقط من النص . وحول هذه الفكرة فى العمارنة أنظر أيضا G. Fecht, ZÄS 94 (1967) 42 With n. 30 .

(٧٦) J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride (Universty of Wales 1970) 150 - 51 , chap . 21 .

(٧٧) Pap. Berlin 3049, 9 , 3 : Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin II (Leipzig 1905) 74; Assmann, ÄHG 282.

(٧٨) E.A.W. Budge, The Book of the Dead III (Books on Egypt and Chaldaea 30, London 1910) 74 ; Allen , Book of the Dead 184 ; Hornung , Totenbuch 367 .

(٧٩) C. de Wit, Les inscriptions du temple d'Opet, a Karnak I (BiAe 11, 1958) 112 - 113 col. 13 ; III (BiAe 13, 1968) 59 .

(٨٠) CdE 37/74 (1962) 251 - 55 ؛ اقتباس من ص ٢٥٣ .

(٨١) H. O. Lange, Der magische Papyrus Harris (DVSM 14 , 2,1927) 57. وعن تهديدات إضافية من هذا النوع ، أنظر بصفة خاصة :
S.Schott, "Altägyptische Vorstellungen vom Weltende" Analecta Biblica 12 (1959) 319 - 30 ; L.Kákosy," Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion , Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 11 (1963) 17 - 30.

(٨٢) Urk. IV , 390,9 = JEA 32 (1946) pl. 6 col. 38.

(٨٣) السطر ٢٥ : KRI IV , 18 - 19 . وتوجد عبارات مشابهة فى بداية النقش .

(٨٤) قارن ملحوظة رقم ٧٦ أعلاه .

(٨٥) T.E. Peet, University of Liverpool, Annals of Archaeology and Anthropology 17 (1930) 89-90

(٨٦) P.Derchain , CdE 37/74 (1964) 266. ، أنظر أيضا :
E.Otto Anerkennung und Ablehnung fremder Kulte in der ägyptischen Welt , "Saeculum 19 (1968) 330 - 43.

(٨٧) A. H. Gardiner , "Late - Egyptian Stories (BiAe 1 , 1932) 64 (1, 34) , 72 (2, 55) ; translations : Simpson , "Literature" 145 , 152 ; Lichtheim , Literature II , 225 , 228 .

(٨٨) A. H. Gardiner, JEA 39 (1953) 22 with n. 1.

(٨٩) Sandman, Texts 94 - 95; Assmann, ÄHG 219; Lichtheim, Literature II, 98.

(٩٠) BPf 176 - 81; Hornung, Unterweltsbücher 21, 233 - 35; Piankoff, Ramesses VI 169.

(٩١) F. Hintze, ZÄS 78 (1942) 55 - 56; D. Müller, " Der gute Hirte, " ZÄS 86 (1961) 126 - 44.

(٩٢) C. Kuentz, La bataille de Qadech (MIFAO 55, 1928) 252 - 53 = KRI, II 42 - 43.

(٩٣) Zandee, De hymnen aan Amon pl. 3, 17.

(٩٤) Hymn of Suty and Hor, Urk. IV, 1944, 13; Ässmann, AHG no. 89.

(٩٥) Heraufkunft 6 - 7 = 78.

(٩٦) قارن ملحوظة ٣٤ أعلاه .

(٩٧) Volten, Politische Schriften 26 1. 155.

(٩٨) Pap. Carlsberg I, 2, 20 - 31: Neugebauer - Parker, EAT I, 52 - 54.

(٩٩) للمرجع ، أنظر E. Hornung, StG 18 (1965) 78; Amduat II, 7 - 8.

(١٠٠) CT VI, 131 j -k، متوازيا مع nb - tm ، سيد الكل ، ؛ أنظر أيضا CT I, 251a

(١٠١) قارن Münster, Isis 196

(١٠٢) Volten, Politische Schriften 75 1. 138.

(١٠٣) أمثلـة من هـذه الفكـرة من العصر المتأخر أوردها : S . Sauneron , في BIFAO 62 (1962) 31 منذ الدولة الحديثة نجد الآلهة ترى الجميع وتسمعهم J . Zandee , JEOL 18 (1965) 264 .

(١٠٤) Hornung , Hollenvorstellungen 14 with n . 12

(١٠٥) بالنسبة لأمثلة رعمسية أنظر G.Fecht , ZÄS 94 (1967) 33 n. 7 ; J. Zandee , JEOL 18 (1965) 255 - 56 ; J.Assmann , Saeculum 23 (1972) 125 مع ملحوظة ٦٢ . ولأمثلة من العصر المتأخر والعصر اليوناني - الروماني أنظر Sethe, Amun §200

(١٠٦) Sethe , "Amun §§200 - 1; E.Drioton , ASAE 44 (1944) 127(c) ; والمرجع الاساسي الأخير هو للإله "حح" Heh ولكن "مليون" مفهومة ضمنا على الاقل .

(١٠٧) Edfou III , 34 , 10 .

(١٠٨) Junker - Winter , Geburtshaus 49,47 (Amun : ntr wᶜtj jrjihh); 29 , 8 (Ptah - Tenen : jrj sw m hhw) .

(١٠٩) S. Sauneron in Mélanges Mariette (IFAO BE 32 , 1961) 244 n.1.

أعطى لوكلان J. Leclant مراجع كثيرة للخنثوية في مصر في: Syria 37 (1960) 7-8 .

(١١٠) مثلما مع : Ptah - Tenen في فيلة (رقم ١٠٨ أعلاه)

(١١١) Mélanges Mariette (IFAO BE 32, (1961) 91 .

(١١٢) Pantheon 21 (1963) 269-77 وصول وجهة نظر مختلفة وبيان بالمراجع الحديثة انظر Baines , Fecundity Figures § 2.2.3.1.

(١١٣) Inscription of Udjahorresnet : G. Posener , La premiere domi-

nation perse (IFAO BE 11, 1936) 6-7 with n.s

(١١٤) ترنيمة القاهرة لآمون ٣،٤ : Grébaut, Hymne 11 ، وكانت الجبال "منقسمة" فعلاً (من قبل) فى Pyr. §2064

(١١٥) C.Maystre , Les déclarations d'innocence (IFAO RAPH 8,1937) 26 .

(١١٦) K.Sethe , Aegyptische Lesestücke (2d ed., Leipzig 1928) 63,5 ; Assmann , Liturg . Lieder 240 with n. 163 .

وبالنسبة لنفس العبارة المستخدمة فى مدينة أبيدوس المقدسة قارن :

J. Spiegel, DieWelt des Orients 2 (1955) 401 .

كل من آمون وأوزيريس هو "سيد الوجود ، الذى ينتمى إليه اللاوجود

Abd el - Mohsen Bakir , ASAE 42 (1943) 86 1.4 : " (195) 401 with pl . 4 (=Assmann , AHG no 88) دراسة للنقوش

"The Tomb of Kheruef (OIP 102 , 1980) Pl . 21, right column, text p.39 with 40 n . w .

كلا النصين من الدولة الحديثة فى حين ترجع الصيغة الأولى إلى الدولة الوسطى .

(١١٧) P.Derchain ," Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie [in Dutch and French] , dialoog 2 (1962) 171 - 89 .

(١١٨) إشارة ضمنية (غير مباشرة) إلى

["Das Nichten des Nichts"

Martin Heidegger , Was ist Metaphysik ?(1929 , collected edition Frankfunta a . M . , forthcming) - tr]

(١١٩) "Die Welt vor der Schöpfung ," ZÄS 67 (1931) 34 - 38 ، مع مايشبهة من اساطير غير مصرية عن الخلق . قارن ايضا H.Donner , ZÄS 82 (1957) 9, on Proverbs 8 .

(١٢٠) المراجع لكل هذة الجمل موجودة فى مقال Grapow, n.119 above

(١٢١) R.O.Faulkner , The Papyrus Bremner-Rhind (BiAe 3, 1933) 60, 6 (26, 23) ; 70, 9 (28 , 24) .

(١٢٢) Pyr. §1466d ; tomb of Paser : Grapow , ZäS 67 (1931) 36 ، قارن أيضا CT IV 101h : " عندما لم تكن طبيعة (shrw) الآلهة قد حدثت بعد" وبالنسبة لمعبودات نوعية (خاصة) : CT VI ,281 a - c .

(١٢٣) Pap . Berlin 3055, 16, 3 - 4 : Moret , Rituel 129 .

(١٢٤) Pap . Bremner - تبعا لـ Grapow , ZÄS 67 (1931) 36-37 (Philae) Rhind 28,23 (n.121 above) ، لم تكن هناك أشكال (ḫprw)

(١٢٥) Pyr. 1466d . تبعاً لنص متأخر لم يوجد موت فى للمحيط البدائى (الأولى) Nun : S.Schott, Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (NAWG 1957,3) 55.

(١٢٦) بالنسبة للتعب (السأم) أو الكسل والجمود أنظر: CT II, 33 F; V 166 h

(للإله البدائى (الأول) ، كما فى :

Pap .Bremner-Rhind 28,24[n 121 above] , V , 312 f

(لنون ، كما يتكرر كثيرا) ، وبالنسبة للتطبيقات (الفئات) الباقية

أنظر : . E.Hornung , ZÄS 81 (1956) 29 - 32

(١٢٧) أنظر المراجع التى قدمتها فى 74 (1965) StG 18 وحول النص الروحى الغنوسطى الذى يقرر أن حالة اللاتكون واختلاط مواد الكون فى البداية كانت الظلام "والمياة العميقة جدا" أنظر : A.Böhlig and Pahor Labib, Die koptisch - gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin , Institut für Orient-forschung , Veröffentlichung 58,1962) 36ff. = The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex II (Leiden 1974) II ; <97> ff .

(١٢٨) E . A . W . Budge , The Book of the Dead III (Books on Egypt and Chaldea 30 , London 1910) 73 ; Allen , Book of the Dead 184 ; Hornung , Totenbuch 366 .

(١٢٩) عن هذا وما يليه أنظر Hornun g, Höllenvorstellungen 31-34 .

(١٣٠) أقدم مثال عن المقصورة الثانيه المطلية بالذهب لتوت عنخ آمون :

A.Piankoff, The Shrines of Tut - Ankh - Amon (ERT 2, 1955) pl . 48 .

(١٣١) C.Schmidt and V.MacDermot , Pistis Sophia (Nag Hammadi . Studies 9, Leiden 1978) bk. III chap. 126.

قارن أيضا الحية التى تحيط "كهف أيون

Claudian, De consulatu Stilichonis II,- 424- 36 "A propos" de Claudien, Eloge de Stilichonis, II- 424-436," ZÄS 81 [1956] 4 - 6)

(١٣٢) أقدم تصوير : 76 - Amduat II , 175 . (ترجم <u>dt</u> « وقت ») ، فى زمن ، الساعة الحادية عشرة من الليل ؛ وهناك أمثلة أخرى عديدة فى كتاب البوابات (BPf) . وفى أقدم تصوير للأوروبوروس

Ouroboros (ملحوظة ١٣٠ أعلاه) يسمى jmnwnwt ،هو الذى يخبىء الساعات (الزمن) ، أى ثعبان الوقت (الزمن) .

(١٣٣) هذا أقدم أسم للأوروبوروس Ouroboros، استبدل مؤخراً بـ ، ذيل فى الفم ، . (sd - m - r)

(١٣٤) A. Moret , Du caractere religieux de la royaute pharaonique (Université de Paris , Faculté des lettres , Paris 1902) 134 ; Edfou VIII , 237 (scene titles) ; P . Barguet et al . , Karnak Nord IV (FIFAO 25 , 1954) 11 with n . 7 .

(١٣٥) M . F . L . Macadam , The Temples of Kawa I (London 1949) 25, faurth line وشوهدت الفكرة قبل ذلك ، فى الدولة الحديثة : Zandee , De hymnen aan Amon , stanza "600" , pl . 5 , 21 ; A . Erman , ZÄS 38 (1900) 24 = Assmann , ÄHG 394 .

(١٣٦) Nina de G . Davies and A . H . Gardiner , The Tomb of Huy. (السلسلة من مقابر طيبة ، لندن ١٩٢٦) . pl . 38 CI . 3 .

(١٣٧) Goethe , Faust Part I , 1 1349 .

(١٣٨) A . Erman , ZÄS 38 (1900) 27 = Assmann , ÄHG 395 .

(١٣٩) De godsdienstige opvatting van den slaap (MVEOL 4 , 1939) 6 - 13 .

(١٤٠) J . Yoyotte , Kêmi 10 (1949) pl . 7 , 2 ; 11 (1950) pl . 7 , 4; عبارة مشابهة : . K . A.. Kitch , JEA 50 (1964) 52 fig . 3 .

(١٤١) قارن G . Kadish , "The Scatophagous Egyptian ," Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities g (1979) 203 - :

17, الذى يفسر (يترجم) الفقرات العديدة فى نصوص التوابيت حول ، عدم أكل الغائط ، و ، عدم السير مقلوباً رأساً على عقب ، بنفس الطريقة تقريباً ، كتأكيدات للإلتزام الأخلاقى بالترتيب الصحيح للأشياء .

(١٤٢) Zàndee , De hymnen aan Amon pl . V , 21 - 22 (stanza "600").

(١٤٣) H . P . Blok , Acta Orientalia 8 (1930) 200 (إنـاء التطهير فـى اللوفر) .

(١٤٤) Gardiner , Onomastica .

(١٤٥) "Lob der Vergänglichkeit" (1952 , in Gesammelte Werke X [Frankfurt a. M. S. Fischer Verlag 1960] 383ff.) ; Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull (1954) , bk. 3 , chap . 5 (Gesammelte Werke VII , 546 - 47) .

(١٤٦) E . Hornung , CT IV , 198 - 203b ; أنظر علاوة على ذلك ، "Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff , "FuF 39 (1965) 334 - 36 . مجموع هذا ، الزمن ، ـ وليس ، الأبدية ، ـ هو ، عمر ، الآلهة . أنظر الآن أيضا : J . Assmann , Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975, 1) ; p . 8 n . 1 above .

(١٤٧) F . Hölderlin , Der Tod des Empedokles , 3d version 11 . 325 - 30 (Sämtliche Werke , Grosse Stuttgarter Ausgabe IV [1961] 133) .

(١٤٨) I . Wallert , Die Palmen im alten Ägypten (MÄS 1, 1962) 134.

(١٤٩) M .Tosi and A . Roccati , Stele e altre epigrafi di Deir el Medina (Catalogo del Museo egizio di Torino 2 , 1 , Turin 1972) 103 no .50066 .

(١٥٠) Kaplony, Inschriften I, 431 - 32.

(١٥١) L. A. Christophe, ASAE 51 (1951) 349 with n.1 تعطى أمثلة لهذا اللقب مع الإلهات موت ، ماعت ، وسخمت .

(١٥٢) J. Sainte Fare Garnot in Les sagesses 189 - 90, referring to E. Edel, أنظر إضافية بالأمثلة W6. III, 216, 4ff.; ZÄS 79 (1954) 76

(١٥٣) Moret, Rituel 59.

(١٥٤) Edwards, Decrees pl. 29 11. 111 - 12. فى الأسرة الثامنة عشرة تقرر أن يكون آمون « أعظم من أى إله » S. Sauneron, ASAE 52 (1952) 146 1. 2.

(١٥٥) من الأسرة السادسة والعشرين فصاعدا G. R. Hughes, JNES 17 (1958) 8.

(١٥٦) فى دندرة : (Dendara I, 30;, 13 II, 104, 4) وتونة الجبل : (V. Girgis, MDAIK 20 [1965] 121) ترجع أقدم الأمثلة المؤكدة عن تكافؤ Thoth = Hermes Trismegistos date إلى حوالى ١٦٥ ق . م وهى فى النصوص اليونانية والديموطقية من سقارة: T. C. Skeat and E. G. Turner, JEA 54 (1968) 207 - 8; J. D. Ray, "The Archive of Hor (Egypt Exploration Society, texts from Excavations 2, London 1976) 20 n. t.

أنظر أيضا M. T. and Derchain, Gättinger Miszellen 15 (1975) 7 - 10.

وعن تحوت « عظيم الأوقات(الازمنه) الخمسة أنظر: R. K. Ritner Gättinger Miszellen" 49 (1981) 73 - 75; 50 (1981) 67 - 68

(١٥٧) أمثلة فى :J . C . Goyon , Le papyrus du Louvre N . 3279 (IFAO
BE 42 , 1966) 61 - 62 n . 8 .

(١٥٨) بقية الأمثلة موجودة فى ؛ Amduat I , 67 no . 285 ; 94 no . 394
كتاب الكهوف : A . Piankoff , Le Livre des Quererts (Cairo 1946)
= id . , Ramesses VI 45 - 135 , pl . 7 - 34 .

(١٥٩) أمثلة عديدة فى مقبرة حور محب فى وادى الملوك :E . Hornung Das
وفى ؛Grab des Haremhab im Tal der Känige (Bern 1971) ;
أبيدوس أيضا . Edouard B. Ghazouli , ASAE 58 (1964) 130
17 fig .

فى كتاب الكهوف (أنظر ملحوظة ١٥٨ أعلاه) ؛ وفى مكان آخر .

(١٦٠) حالة بتاح - سوكر - أوزيريس من قبل فى الأسرة الثانية عشرة : Ahmed
Fakhry , Monuments of Sneferu at Dahshur II , 2 (Cairo 1961)
67 fig . 388 .

(١٦١) Hari , Haremheb 373 (أبو عوده قرب جبل آده بالنوبة ؟ ؟) .

(١٦٢) Geb : A.Piankoff , ASAE 49 (1949) 135 (الأسرة الواحدة والعشرين)
=A . Piankoff and N . Rambova, "Mythological Papyri (ERT 3,
1957) 85 .

. 1 , p . 74 ; Seth : W . Barta , MDAIK 20 (1965) 100
(الأسرة الثامنة عشرة) Khnum : Hari , Horemheb 372
(الأسرة التاسعة عشره)

Nefertum pl . 58 Harsiese : pl. 59 Reshef : Labib Habachi ,
ASAE 25 (1954) 541 , and J . M . A . Janssen , Cde 52 / 50
(1950) 210 Fig . 18

Amset ; W. F. Reinke, Forschungen und Berichte

(كلاهما من الرعامسة)

8 (1967) 62 - 63 (الأسرة العشرون / والواحد والعشرون) .

(١٦٣) الأسرة الواحدة والعشرون Edwards , Decrees pl . 19 1 . 59

(١٦٤) E . Winter , Der Entwurl für eine Türinscrift auf einem ägyptischen Papyrus (NAWG 1967 , 3) 68 (Ptolemaic) .

(١٦٥) Horus of Baki , a local form in Nubia : J. Cerny , JEA (1947) 55 no . 38 .

(١٦٦) E . Uphill , JNES 24 (1965) 375 .

(١٦٧) أنظر الفصل الرابع ، ملحوظة ـ ١١٤ أعلاه .

(١٦٨) wrt توجد فى مصر كلمتان لـ « عظيم » « عا » و « ور » اللتان لا يتميز معناهما واستعمالهما عن بعضهما بشكل كامل (واضح) . وهنا يجدر الذكر أن « عا » تستعمل عادياً لـ « أعظم » الآلهة ، حيث تستعمل wr بشكل مألوف للإلهات .

(١٦٩) Münster , Isis 203 (من نصوص الأهرام وما بعدها) .

(١٧٠) D . Dunham and J . M . A . Janssen , Semna Kumma (Second Cataract Forts 1 , Boston , Mass . 1960) 27 .

(١٧١) H. Finke , H . Junker : عرض سابق مختصر فى ؛ Gîa II , 47 - 57 , and G . Schnürer , eds . , Geschichte der führenden Völker 3 völker des antiken Orients (Freiburg 1933) 31 .

(١٧٢) Götterlehre 25 - 37 ; Pyramidenzeit (Einsiedeln etc . 1949) 15 - 25 ;" Die Religion der Ägypter" , in F . König , ed ., Christus und die Religionen der Erde II (Vienna 1951) 570 - 88 ; Gîza XII , 97 - 109 ; Geisteshaltung 134 - 37 .

(١٧٣) Geisteshaltung 134 .

(١٧٤) أنظر بصفة خاصة المقالة النقدية Zandee, De hymnen aan . :
R . Anthes , OLZ 40 (1937) 222 - 23; قارن أيضاً Amon 120 - 27
Kees , Gotterglaube 270 - 78 ; Gardiner , Onomastica II , 267 - 69 ; H . Stock , Saeculum 1 (1950) 631 - 35 ; H . Frankfort , Kingship and the Gods (Chicago 1948) 356 ; Morenz , Religion 156 - 57 = 149 - 50 ; J . G . Griffiths , CdE 33 / 66 (1958) 188 - 89 .

(١٧٥) مؤرخاً من H . Schlögl , Der Gott Tatenen (Orbis Biblicus et Orientalis 29 , Fribourg and Gottingen 1980) 110 - 17 . وقد قارن ل . هولدن بعض مظاهر النص مع تعويذة نصوص التوابيت السحرية رقم ٦٤٧ (CT VI , 267 - 69) , American Research Center in Egypt , Annual Meeting (Boston 1981) 36 .

(١٧٦) F . Junge ," Zur Fehldatierung des sog . Denkmals memphitischer Theologie , " MDAIK 29 (1973) 195 - 204 .

(١٧٧) Morenz , Heraufkunft .

(١٧٨) ThLZ 91 (1966) 261 - 65 قارن أيضاً المرجع المماثل Het ongedifferentieerde denken der oude : Egyptenaren (Leiden 1966) 13 - 14 .

(١٧٩) الدليل المذكور فى بقية هذا الفصل عرضه موريتز فى Heraufkunft الذى يجب أن يرجع إليه كمستند عن وثائق تاريخية .

(١٨٠) حتى إن التطور هنا ليس طولياً ؛ فضلاً عن وجود اتجاه متكرر للتوسع فى السلطة الهرمية التى يحظى فيها الملك ومقبرته

بمزايا محددة واضحة ، كما رأيت فى . 66 - 59 (1978) ZÄS 105

(١٨١) "Die Geschichte Gottes im alten Ägypten ," عنوان لملخص عمله فى

Neue Zürcher Zeitung , Oct .18 , 1964 , 6 . [إن عبارة

Heraufkunft des transzendenten Gottes الألمانية غامضة فى أنها قد

تشير (تلمح) إلى الإله الفرد بطريقة لم تفعلها الترجمة الانجليزية ؛ والصيغة البديلة

التى تظهر الغموض هى .The Rise of God 's Transcendence

المترجم

(١٨٢) Lange , Amenemope 98 .

الفصل السادس

(١) Moret , Rituel 66 .

(٢) Assmann , Liturg . Lieder 250 - 260 ، يذكر وفرة من الأمثلة .

(٣) بمعنى أنه حتى قبل أن يخطو خارج الأفق ويظهر فى العالم الأرضى .

(٤) لأن كلمة (h'w) "surroundings" يمكن فهمها مكانيا أو زمانياً لذلك يمكن ترجمتها بهذا الأسلوب العام .

(٥) بمعنى أن يشاركوا فى خصوبة فيضان النيل .

(٦) R . M . Rilke , Sämtliche Werke II (Wiesbaden : Insel Verlag 1956) 185 .

(٧) A. Hermann ," Rilkes ägyptische Gesichte ," Symposon , 4 (1955) 440 - 41 with pl . 2 (طبعت ثانيةفى Darmstadt ١٩٦٦) .

(٨) Sandman , Texts 93 , 14 - 15 ; Assmann , ÄHG 216.

(٩) Grébaut , Hymne 17 .

(١٠) أمثلة ذكرها أوتو Otto فى . Gott und Mensch 144 -45

(١١) J . Spiegel , ASAE 40 (1940) 258 II . 5 -6 (الأسرة العشرون) .

(١٢) Assmann , ÄHG 87 I . 123 ; 133 II . 8 - 9 .

(١٣) Kaplony , Inschiften I , 491 - 506 ; H . Ranke , Die ägyptischen Personennamen I (Glückstadt 1935) 155 - 61 .

(١٤) P . Kaplony , MDAIK 20 (1965) 33 .

(١٥) S . " Morenz , Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten ," in Religion und Geschichte 120 - 38 (طبع ثانية من . Sino - Japonica . Festschrift André Wedemeyer zum 80 أ Geburtstag [Leipzig 1956] 118 - 37 أنظر أيضا

(Sesostris I مثال أقدم مع) Blumenthal Untersuchungen " 75.
W . K . Simpson , "Amor Dei ..... , in Fragen " 493 - 99

(١٦) J . Omlin , "Amenemhet I und Sesostris I" (رسالة دكتوراة ، هايدلبرج ١٩٦٢) ٢٠.

(١٧) MES 46 , 4 - 5 (II . 147 - 48) ؛ قارن سيمبسون (ملحوظة ١٥ أعلاه)

(١٨) H . Brunner in Les sagesses 108 .

(١٩) E . Drioton , "Maximes relatives a l'amour pour les dieux ," Kêmi 14 (1957) 21 ومثله ؛ Analecta Biblica 12 (1959) 57 -68 - 23 لأمثلة إضافية وبيان بالكتب أنظر Brunner in Les sagesses 108 .

(٢٠) A . H .Gardiner , Late - Egyption Miscellanies (BiAe 7 , 1938) 25 , 10 .

(٢١) P. Boylan , Thoth the Hermes of Egypt (London etc . 1922) 200 ; G . Posener , RdE 7 (1950) 72 .

(٢٢) قارن Hornung ," Mensch als Bild Gottes" 150 - 51

(٢٣) ترنيمة القاهرة لآمون ٧ ، ٤ : Grébaut , Hymne 19
نفس التأكيد على الابتهاج موجود فى نصوص معبد يونانى رومانى ؛ أنظر Wb . VI , 55 وفى أماكن أخرى كثيرة حيث يلاحظ كلمات عديدة جديدة لمثل هذه الأفكار ؛ أنظر أيضا كمثال النصوص التى جمعها F. Daumas ,Les mammisis des temples egyptiens (Annales

de l'uniersitè de Lyon 3d seroes 32 Peries 1958) Pt .2 chap 3 .

(٢٤) Sandman , "Texts" 14 , 5 .

(٢٥) Medinet Habu VI pl. 421,424(فترة حكم رمسيس الثالث) ؛ قارن
J.Assmann Der König als Sonnenpriester(ADIK7,1970) 7-8 .

(٢٦) MES 43 , 4 .

(٢٧) MES 46,14 .

(٢٨) Winter , " Untersuchungen " 55 .

(٢٩) المرجع السابق .

(٣٠) إن عبارة sdmn التى تصاحب أحاديث الألهة فى مناظر تقديم القرابين هى لذلك ماضٍ تام (حقيقى) وليست « حاضراً متزامنا » .

(٣١) كل هذه الاقتباسات من قصيدة عن الكرنك فى المجموعة
" Aus dem Nachlass des Grafen C.W., " Sämtliche Werke II
(Wiesbaden : InselVerlag 1956) 120 ;
بالنسبة لأحد التفاسير قارن A.Hermann in Symposion
(ملحوظة ٧ أعلاه)

(٣٢) Junher - Winter . Geburtshou 35 ,20
(متصلا بـ . Nehemet awai).

(٣٣) " Die theologische Bedeutung der Trunhenheit , ZÄS 79 (1954) 81 - 83 .
قارن أيضا مثله ، " Das Besänftigungslied in sinuhe , "
ZÄS 80 (1955) 5-11 ; Kees , Götterglaube 8-11 .

(٣٤) .Hornung , Höllenvarstellungen .

(٣٥) بالنسبة لهذا الوجه من العبادة ، الذى لا أفكر فيه اكثر من ذلك ، أنظر

Derchain " Le papyrus Salt 825;

S.Sauneron in Le monde du sorcier (Sources Orientales 7

Paris 1966) 40 - 42 ; J.F Borghouts, OMRO 51 (1970) 30-31)

(٣٦) H.Grapou ," Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen"

ZÄS 49 (1911) 48-54 ; Erman , Religion , 3d ed . 300 -I ; Mo-

renz, Religion 27-28 = 26 -27 ; S.Sauneron , BSFE8 (1951)

11-21 حول أقوى شكل لهذه التهديدات بتحطيم (تدمير) العلم ، أنظر الفصل

الخامس ، عند الملحوظة ٨١ وأدناه ، الملحوظة ٥٠ .

(٣٧) " Grenzen der Menschheit "(c.1775) - 80) .

(٣٨) E. otto " Das ägyptische Mundöffnungsritual " (Ägabh 3 ,

1960) 1,128 , II , 117 : " Wadget , mistress of flame " .

(٣٩) Lange , Amenemope " 120 .

(٤٠) Merikare 1. 56 : Volten " Politische Schriften 26 .

(٤١) " Religian (Ist ed ., 1905) 148 .

(٤٢) بالنسبة لآخر هذه التشكيلات أنظر الأمثلة التى ذكرها

Assmann , Liturg . Lieder 196 n . 22 ;

بالنسبة للابتلاع والأكل قارن مثلاً

CT V , 391 j, VII , 238 e .

(٤٣) Grèbaut , Hymne II (4,2) .

(٤٤) " Dos Schöpferwort in alten Ägypten " in Verbum (Festechrift

H.W.Obbink , Studia Theologica Rheno - Traiectina 6, Utrecht

1964) 33- 66 .

(٤٥) أكبر كلمة مرادفة ḫw مستعملة هنا . الإله الخالق هو نون Nun

(٤٦) أنظر على الخصوص "Amduat" الساعتين الرابعة والخامسة (الحيات أرقام ٢٨٧ ، ٣٩٤ – ٣٩٥ ؛ ٣٩٥ تحيا من ، أصوات ، أخرى : أرقام ٣١٧ ، ٣٢٣ ، ٣٤٧ ، ٣٩١ – ٣٩٢) ٠

(٤٧) جاءت العبارات هكذا فى سياق آخر للكلام : Amduat" I,81 ,7 .

(٤٨) M.Alliot , RdE 5 (1946) 108 -9 .

(٤٩) Volten , Politische Schriften 75 (II, 136 -37) .

(٥٠) وتحدث تهديدات مماثلة أيضا فى تعاويذ الحب اليونانية من مصر ، مثال

مثال : D. Wartmanm, :Bonner Jahrbücher 168 (1968) 92

، إذا رفضت أن تصغى ولم تفعل بسرعة ما أخبرك به ، فلن تغرب الشمس تحت الأرض كما لن يستمر الجحيم ولا الكون (المتناغم فى الوجود) . ،

[I am grateful to John Rea for english translation - tr.] .

(٥١) H.Goedicke " Was Magic Used in the Harim Conspiracy against Ramesses III ?" JEA 49 (1963) 71 - 92 . هل كان السحر مستخدماً فى مؤامرة الحريم ضد رمسيس الثالث ؟

(٥٢) C.F.Nims , JNES 7 (1948) 245 (فى نص ديموطيقى).

(٥٣) Z.¨Zába " Les maximes de Ptahhotep (Ceskoslovenskà Akademie Vèd , Prague 1956) 25 II . 11 -16 ..

قارن أيضا ص – ٥٠ أعلاه .

(٥٤) Lange , Amenemope 97 II .16 -17(Chap - 18) . Aksel Volten Anii 118 , 124 - 25 جمع هذه الحقيقة العامة وما يشبهها فى add Demotic Papyri in The British Museum II (London 1955)

أنظر أيضا : 50- 51.

H.Brunner ," Der Freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit , " in les sagesses 103 - 20 .

(٥٥) G. Fecht in W. Helck , ed ., Festschrift Für Siegfried Schott (Wiesbaden 1968) 54 .

(٥٦) قارن الفصل ٥ ، الجزء الأخير . Morenze , Heraufkunft ;

(٥٧) C.Kuentz , la bataille de Qeadech (MIFAO 55,1928) 251 = KRI , II , 41 (Ramesses II) ; Winter , Untersuchungen " 101 ptolemy VIII) نص غير منشور فى فيلة) . عبارة مماثلة قالها رمسيس الثالث W.Helch ZÄS 83 (1958) 35 11 :10 11

(٥٨) J.J. Clère, RdE : من الفترة الانتقالية الأولى إلى العصر المقدونى.
. 54 - 153 (1951) 6 قد تكون هذهه الأمثلة قصصاً يقصد من ورائها تبرير تصرفات قابلة للمناقشة أخلاقياً أنظر . J.Baines , JEA68 (1982) 40- 42
أنظر أيضا ملحوظة ٥٥ أعلاه .

(٥٩) حول (الإله)، شد Shed ، أنظر G .Louhionoff , BIE 13 (1930) 67 -84 ; B.Bruyère , Rappart sur les fauilles de Deir el Medineh (1935 - 1940) (FIFAO 20,3, 1952) 138 -70 Bonnet , Reallexikon 676 - 77 ; H.Brunner , MDAIk 16 (1958) 13-19; E.Otto "Gott als Retter in Ägypten , " in G.jeremias et al.,eds., Tradition und Glaube Das frühe Christentum in seiner Umwelt Festgabe Für K.G . Kuhn zum 65 . Geburtstag " (Göttingen 1972) 9 - 22 .

(٦٠) Eduards , Decrees 5 n . 34 = E. Brugsch . La tente funéraore de

la Princesse Isimkheb (Cairo 1889) P1. 5 :

الخيمة الجنائزية للأسرة الحادية والعشرين . وتحدث نفس الفكرة سابقاً ، بدون الموضوع

، التكميلى ، ، فى ترنيمة لايدن إلى آمون :

Zandee, De hymnen aan Amon p1 . 3,16 (stanza 70) .

: تبعاً لاسم شخصى من القرن الرابع قبل الميلاد ، فإن الإله حورس ، قضى على الموت ،

انظر أيضا K:T.Zauzich ,MDAIK 25 (196 226 n . (F) .

G. Posene" Annuaire du Collège de France 70 (1970 - 71) 395

(٦١) Theon thelontòn وعبارات تشبهها وجدت لأول مرة فى خطابات يونانية من مصر الرومانية : H.I. Bell , JEA 34 (89-90)

(٦٢) بالنسبة للنص الكامل أنظر صفحات ١٩٨ – ١٩٩ أعلاه .

(٦٣) قارن تفسير te Velde , Seth ; E.Hornung. Symbolon n.s.2 (1974) 49 - 63 .

(٦٤) CT II,35g , VII, 238 ; A.H .Gardiner , JEA32 (1946) 50 n .(h) ; L.A. Christophe BIFAO 49(1950) 133 no . 9, 142 n . (h) = Moret Rituel 142 . قارن

(٦٥) مثال CTVII 468e لـ ، سيد الكل ، Urk. IV, 384, 16 of Amun،

(٦٦) Lange Amenemope 1041 , 5 (الفصل ٢٠) . عن الفقرة ، قارن Bergman , Ich Bin Isis 208 .

(٦٧) Urk.VIII, 76 K= P.Clère, La porte d'Evergète à Karnak (MIFAO 84 , 1961) pI.67 ; " Edfou V , 85 , 13 .

(٦٨) جمع كريستوف عدداً من الألقاب والنعوت الوثيقة الصلة . بالموضوع : BIFAO 49 (1950) 138 - 46 .

(٦٩) Moret , " Rituel " 138 -65 .

(٧٠) حول هذا الموضوع أنظر G.Fecht , Literarische Zeugnisse zur " persöntichen Frömmigkeit" in Ägypten " (AHAE 1965 , I) 123 ff.,

وعـــن مشـكلة ، الآلهـــة والمصير (القدر) ، 78 - 69 " Morenz " Religion
= 66 - 74 .

الفصل السابع

(١) "Götterkreis " 167 = 11

(٢) حول التصنيف العددى (الرقمى ٩ أنظر بوجه "Saeculum " 14 (1963) 260 ff
خاص، Kees Götterglaube 155 -71

(٣) قارن أيضا H.te Velde,"Some Remarks on the Structure of Egytian Divine triads ", JEA 57 (1971) 80 - 86

حول تركيبة الثلاثيات المصرية المقدسة .

(٤) Saeculum 14 (1963) 267 .

(٥) P.Kaplony , MIO 11 (1966) 161 n.91 .

(٦) قارن J.G . Griffiths " Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt " ZÄS 100 (1973) 28 - 32 .

(٧) Zandee , De hymnen aan Amon pI.4 ,21-22 (Stanza " 300 ") .

(٨) Saeculum 144 (1963) 268 .

(٩) L. Manniche , Musical Instruments from the Tomb of Tut'ankhamun (Tut' ankhamun's Tomb Series 6 Oxford 1976) pls . 10 (silver trumpet) ,11 (gilded trumpet) . The gilded trumpet is much published :
" Toutankhamun et Son Temps (Le Petit Palais Paris 1967) 183 ; [I.E.S . Eduards] ' Treasures of ftutankhamun (British Museum 1972) no . 45 ; id .' Treasures of Tutankhamun USA exhibition catalogue , Metropolitan Museum of art , New York 1976) 103 ; Tutanchamun (exhibition catalogue , Ägyptisches Meseum , Berlin 1980) 78 .

(١٠) أنظر على وجة الخصوص Hari. Horemheb 386 ff

(١١) المرجع السابق ٢٤٨ .

(١٢) لاتزال بارزة فى عهد رمسيس الرابع ، قارن : R.Anthes , MDOG 96 (1965) 16 (on the Great Harris Papyrus) .

(١٣) P.Montet , Kêmi 4 (1933) 197 , pl . 11 , 15 .

(١٤) C. de Wit , CdE 32 / 63 (1957) 35 - 39 ; G.Posemer ' Sur I'orientation et I'ordre des points cardinaux chez chez les Egyptiens (NAWG 1965 , 2) 74 .

(١٥) قارن Kees Götterglaube 167 -71 حيث أعطى أيضا أمثلة للرقم ٤ فى العبادة

(١٦) Sethe , Amun جمع الدليل عليها ، وان تفسيره للمادة التى تظل أساسية للموضوع يجب تصحيحها بالنسبة لأصول آمون ، قارن الفصل ٣ ملحوظة ٧٢ ؛ F.Deumas "L' origine d'Amon de Karmak , " BIFAO 65 (1967) 201 -14 .

(١٧) بالنسبة للصور (الرموز) التفصيلية للدليل على التاسوع ومشكلاته أنظر

R.Weill , RdE 6 (1951)49 -79

Pyr . § 1655b J.Ggriffiths " Or" 28

J. Griffiths " Or " (1959) 34 - 56 (مع تاريخ البحث ص ٥٩ – ٦٥)

هناك أيضا فقرات (مقالات) عديدة كتبها R.Anthes) خاصة JNES , 18[1959] 194 - 97; MDOG96[1965] 18-35) الذى يعتقد أنه لا فى الأصل تاسوع بآتوم ذريته المقدس . أنظر أيضا , W.Barta Untersuchungen zun Götterkreis der Neunheit (MÄS) 28 1973) ; id ., Bi Or 33 (1976) 131 -34 .

(١٨) قابل لتمييزه (إدراكه) منذ الأسرة الأولى فى أسماء المقاطعات وفى اسم الملك (سمرخت Smr - ẖt)فى نصوص الأهرام يتضح فى

K.Sethe , قارن Pyr.§§1041 a

Übersetzung und Kommentar zu den alägyptischen Pyramiden-texten IV [Glückstadt etc .n.d.] 318 ,-21) ,§ 1462 d .

أنظر علاوة على ذلك .: R.Weill , RdE 6 (1951) 74 - 77.

(١٩) E. Drioton , ASAE 45 (1947) 53 -54.

(٢٠) فمثلا M.A.Korostovtsev , BIFAO 45 (1947) 1541.4=KRI VI ,

22,6 نقـــش لرمسيـــس الـــرابـــع مـــن أبيـــدوس)

(٢١) مثال (سابق لكل من هذه التغيرات : . Amduat II , 94 -95

(٢٢) Amduat II, 122- 23 .

(٢٣) نظرة عامة (تقرير بالنتائج)فى Bonnet , Reallexikon 523 - 24

أضف تـاسوع حـرى شـف فـى هيراقليوبوليس (العصـر المتـأخر) :

Harsaphes بالنسبة لتاسوع : J.Vercoutter , BIFAO 49 [1950] 90

طـيبة أنـظـر M.T. Derchain - Urtel , " Synkretismus in ägyptischer Ikongraphie . Die Göttin Tjenenet (Gof 8,1979) 13 -23 .

(٢٤) Pyr. §§ 278c , 511c (، ٧ تاسوعات ، فى متنوع واحد) 1064b (يقال إن التاسوع العظيم هو ، سيد التاسوعات ،) .

(٢٥) يظل المعنى باقياً فى العهد القديم والمصطلح الفنى اليونانى للمدينة ، أنظر; Sethe , Amun §1

بالنسبة لمثال آخر من الأسرة الحادية والعشرين أنظر

A.Piankoff,ASAE49(1949) 132 With PI .2.

(٢٦) B.Bruyère , Mert- Seger à Deir el Mèdineh (MIFAO 58 , 1930)

وحول شكل الاسم فى :L.Keimer , BiOr 5 (1948) 24 ، حتى آمون العالمى

يـــمكن أن يعـــبَد علـى قـــمة جبـــلية فـــى وادى الحمـــامـــات : G.Goyon ,
ASAE 49 1949) 357 -58 .

(٢٧) "Grundsötzliches zur Aufgabenstellung der ögyptischen Religionsgeschichte ," Göttingische Gelehrte Anzeigen 198 (1936) ; بعنوان The ZÄS سلسلة مقالات فى ؛ Gätterglaube chap . 2 .49 - 61 حول المبشرين" Kulttopographische und Mythologische Beiträge ." Cornelio- بـهـذه الـطريقة مثل Richard Pietschmonn وانتقاداتـــهم مـــن pietro Tiele

قارن H.O. Lange , in P.D. Chantepie de le Saussaye , ed ., Lehrbuch der Religionsgeschichte (4th ed ., A.Bertholet and E.Lehmann Tübringen 1925) I, 443 - 44 .

(٢٨) BiOr 10 (1953) 159 ,220 -21 حول نقد التفسيرات السياسية المستخدمة عادة كجزء من الطريقة قارن

H. Brunner, MDAIK16 (1958) 12-13 .

(٢٩) "Naturhofte Ortshulte ; " Kees , Götterglaube 2 .

(٣٠) المادة مجموعة الآن فى B.L. Begelsbacher - Fischer , Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches (Orbis Biblicus et Orientalis 37 , Fribourg and Göttingen 1981) .

(٣١) K.A.Kitchen , JEA 47 (1961) 10 with PI. 2; W.K . Simpson , The Terrace of the Great God at Abydos (Publications of the Pennsylvania -Yale Expedition to Egypt 5 , new Haven and Philodelphia 1974) pls . 19 (10.2) , 73 (66.1) , 81(59 . 1

أنوبيس ،إلا أن الشكل والتركيبُ متطابق) .

(٣٢) A.Mariette Les mastabas de l'Ancien Empire (Paris 1884-85) 149 .

(٣٣) A.H.Gardiner , The Admanitions of an Egyption Sage (leipzig 1909) 41 -42 .

(٣٤) Grebaut , Hymne 4(1,40 .

(٣٥) J.Zandee , JEOL16 (1964) 56 With pl.l=H.M.Stewart , JEA46 (1960) 88 - 89 .

(٣٦) Abd el Mohsen Bakir ,ASAE 42 (1943) 86 With pl.41.3; Assmann ,ÄHG 207 .

(٣٧) W.Westendorf , Das Alte Ägypten (kunst im Bild , Baden - Baden 1968) = Painting , Sculpture and Architecture of Ancient Egypt (Panorama of World Art , New York etc . 1968) 193

(الترجمة هناك (فى هذه المسألة) يجب أن تصحح كما هو فى النص هنا)؛ Medinet Habu VII pl .506 D-E توجد مجموعة أشكال مماثلة محفوظة بشكل أحسن مع فئات إضافية متعددة على أعمدة صالة الأعمدة الثانية فى معبد رمسيس الثانى بأبيدوس(غير منشور) .

(٣٨) Zandee , De hymnen a an Amon pl . 4, 16 -17.

(٣٩) فى الدولة الحديثة تستعل هذه الكلمة (hntj) للملك بصفة ، صورة ، إله الشمس . Hornung . " Mensch als Bild Gottes " 134 -35 .

فى معبد صولب Soleb نجد أن تمثال الملك المعبود كإله هو الـ hntj الحى على الأرض: Labib Habachi , Features of the Deification of Ramesses II (ADIK5 , 1969) 48 lig . 32 = LD3 , 85c .

(٤٠) كما أبرزها لى چان أسمن Jan Asmann

(٤١) Assmann , L,iturg . Lieder 260 - 61 With n .59 .

(٤٢) Volten Politische Schriften 75 II . 134 - 35 .

(٤٣) E. Drioton , ASAE 44 (1944) 20 (dj sw m jb. f) .

(٤٤) " Der Grott im Menschen" in Studi in memoria di Ippolito Rosellini I(Università degli studi di Pisa ,Pisa 1949) 237 - 52 ; ملخص في : Reallexkon 225 - 28 .

(٤٥) Sandman Texts 89 , 14 - 15 .

(٤٦) Edwards , Decrees 104 .

(٤٧) P.Montet , " kêmi 9 (1942) 40 fig . 28 .

(٤٨) Jumker - Winter ,Geburtshaus 9,13-15.

(٤٩) M.A.Korostovtsev , BIFAO 45 (1947) 157 I.3.

(٥٠) Pap Insinger 24 , 6 ترجمة ، Lichtheim , literature III , 204 مع قائمة بالكتب ص ١٨٦ . حول المعبودات" الصغيرة " حقاً التى لها بدلاً من المعبد مزارات بسيطة فقط ، قارن مثلاً J.Černy , Ancient Egyptrian Religion (Hutchinson's University library , London 1952) 71.

(٥١) Pyr. § I458e مع مثيل من هرم خلفه ، مرنرع ، حول منصب مملكة الآلهة بصفة عامةأنظر J.Zandee , "Gott ist König . Königssymbismus in den antiken Gottesvorstellungen " in C.j. Bleeker et al ., eds ., Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association of the History of Religions (SHR 31 , 1975) 167 - 78 .

(٥٢) P.Lacau and H. Chevrier Une chapelle de Sèsostris Ier à

Karnak (Service des Antiqitès de LEgypte , Cairo 1956 -69) 168 no 23 P.122 § 337 , PI. 34 ; 169 , pI.2.

العبارة njswt t'wj ليست باللقب المعتاد للملوك الدنيويين ، الذى هو njswt - bjtj

(٥٣) قارن طبعات. Glimpses of Ansient Egypt وآخرين D. Lowle in J. Ruffle Studies in Honour of H.W.Fairman (Warminster 1979) 50-54 pI .1 حيث يظهر توت فى ملابس وزير

(٥٤) Wb.IV,8,4; P.Baylan , Thoth the Hermes of Egypt (London etc 1922) 81-82; Urk IV, 1469 , 8 ; Ahmad Badawi , ASAE 44 (1944) 192 (XIII) .

(٥٥) L.A. Christophe, BIFAO 8 (1948) 8 قارن كمثال

(، نص ، لرمسيس الرابع فى وادى الحمامات) .

(٥٦) Grèbout , " Hymne " 6 (2,2) .

(٥٧) W.Wolf,ZÄS 64 (1928) 42 (xii, 6-7) ; Assmann " Liturg Lieder 240 n.65 ; id .; ÄHG 333 .

(٥٨) E.Drioton , ASAE 44 (1944) 122 (Amonrasonther ,in Karmak) ، حول الملكى لآمون أنظر أيضا. G.Posener , ZÄS 93 (1966) 119

(٥٩) فى نفس الفقرة نجد أن حورس هو ، حاكم الحكام ، أيضا .

Horus of Edfu : M. Alliot, Rde 5 (1946) 103 with n. 4 ;

(٦٠) M.Sandman holmberg ,The God Ptah (Lund 1946) 77 , 105 , قارن) E.Hornung , Das Grab des Horemhab im Tal der Könige (Bern 1971) PI.16b.

(٦١) Harsiese : Hari , "horemheb " pI. 59 II . 19ff) ويسمى أيضا ، أعظم

إله ، (أو الإله أعظم ،) فى نفس الفقرة .

(٦٢) Selim Hassan ,Hymnnes religieux du Moyen Empire " (Service des Antiquitès de L'Egypte , Cairo 1928) 106 -7 ; K.A.Kitchen " Or " 29 (1960) 81 - 83.

(٦٣) المراجع فى : Assmann " Litarg . Lieder 240 Withe nn. 61 - 62

(٦٤) British Museum , Hieroglyphic texts from Egyptian Stelae etc III (London 1972) PI . 28 no . 1367 (Wnn - nfrw) .

(٦٥) H.Kees in Bonnet , Reallexikon 249 -50 ; P.Kaplony , MI0 11 (1966) 152 n.80 .

(٦٦) kees in Bonmet Realexikon 247 - 51

أعطـى أمثـلـة إضـــافيـــة بأنـــوريس وأوبواوت ومين .

وقد اعتقد أن هذه الصفات تعكس المنافسات السياسية ، وقد أرجع هذه المنافسات فى حالة Wapuawet الى بداية التاريخ المصرى .

(٦٧) Grébaut , " Hymne ' 7 (2,5-6) .

(٦٨) المرجع السابق (6-1,5)4, (1,1)3.فى Urk. IV 1898, 11 هو ، رب الأرباب ،.

(٦٩) J.J Clère. JEA 54 (1968) 137 , E3 .

(٧٠) E.Drioton ASAE 44 (1944) 29 - 30 .

(٧١) Amduat II , 68-69 ; add CTV, 388 i . 399a .

(٧٢) JC.Goyon , Le papyrus du Louvre N. 3279 (IFAO BE 42 , 1966) 57) n .6 يورد أمثلة بآتوم ورع .

(٧٣) W.Helck , Der Text der lehre Amenemhets I . für seinen Sohn (Kleine Ägyptische Texte , Wiesbaden 1969) § Ic .

(٧٤) Saeculum 14 (1963) 274 أنظر أيضا مقالة

" Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion", "Die Welt des Orientes 2 (1955) 99 - 110 .

(٧٥) R.Pettazzoni, Lessere supremo nelle religioni Primitive (I'onniscienza di Dio) (Turin 1957) = Der allwissende Gott (Frankfurt a.M.1960)

with appendix " L'onniscienza di Dio del monoteismo " pp. 227 - 44 .

The All- Knowing God (London هذا الكتاب نسخة موجزة من (1955) 1956) .

لكن العمل الأكبر لايتضمن فصلاً (جزءا) منفصلا عن التوحيد .

(٧٦) قارن J.Assmann , " Primat und Transzendenz . Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eimes" Höchstes Wesens ", in W.Westendorf ed ., " Aspekte der Spätagyptischen Religion (GOF q ,1979) 7- 42 .

(٧٧) G.Roeder , ASAE 52 (1954) 380 (الأسرة الثالثة عشرة)

(٧٨) J.Zandee , " An Ancient Egyptian Crossword Puzzle (MVEOL15 ,1966) 311.2 - 3 .

(٧٩) G.A.Reisner , Z`ÄS 66 (1931)90 II .22 -23 , Zandee , Crosseord Puzzle 66 , وقد أورد وصفاً لآمون يرتبط بالوحدانية الحشوية فى الدولة الحديثة إلى حد نموذجى وذلك من بردية فى لايدن عير منشورة .

(٨٠) F.Mox Müller Lectures an the Origin and Growth of Religian as illustrated by the Religions of India (طبعة جديدة ، لندن ١٨٩١) ٢٨٥

، مقتبسة من عمل سابق ١٨٥٩ لم ترد اشارة له ؛ اقتبسه Le Page Renouf, Lec-
tures 217 -18 وقد خصص لوباچ رينوف جزءاً كاملا من كتابة للوحدانية المصرية
المشوبة (صفحات ٢١٧ - ٢٣٠) .

(٨١) Götterglaube , esp . II , 88 - 91 .

(٨٢) Religion 8 = 11 .

(٨٣) E.Winter in F.König , ed ., " Religionswissenschaftliches
Wörterbuch (Freiburg 1956) العمود ١٧٣ (استخدم لأخناتون)
Morenz ," Religion 157 = 149 .

(٨٤) B.Meissner , Babylonien und Assyrien II (Heidelberg 1925) 48 .
H. Schmökel ed. ,Kulutrgeschishte des alten Orient . طبعة
Stuttgart (1961) 274 , 296 - 97 .

(٨٥) Religion 54 -55 = 63 -66 ؛ مترجم هنا . أنظر أيضا نفس ملحوظاته سنة ١٨٨٦ حول محتويات كتاب الموتى : Todtenbuch , Einleitung 21 -22.

(٨٦) MDOG96(1965)8

(٨٧) Geisteshaltung 12 - 25 .

(٨٨) H. Schäfer , Von ägyptischer, خاتمة كتاب E.Brunner - Traut, " Die Aspektive "
Kunst (4th. ed ., Wiesbaden 1963) 395- 428 = Principles of
Egyptian Art (Oxford 1974) 421 -28 ; id., "Aspektive ," in
W. Helck and E. Otto , eds ., Lexikon der Ägyptologie I
(Wiesbaden 1975) cols . 474 -88 .
ولا أقصد أن أنكر أن هذا التعبير مناسب جداً لعدد من التركيبات فى الفن واللغة والنظرة
العالمية ولكن يجب أن نميز من ناحية بين الملاحظة والتشكيل من ناحية والفكر الرسمى

من ناحية أخرى .

(٨٩) J.Zandee, Het ongedifferentieerde denken der oude Egyptenar-en (Leiden 1966) ; id ., Mens en Kosmos 21(1965) 74 - 79 .

(٩٠) قارن مثلاً الملاحظات بصفحة ١٣٨ عن الفرق الواضح بين الإله والصورة أو عن ألوهية الملك .

(٩١) لعل أقدم دراسه هى : H. Schneider , Kultur und Denken der alten Ägypter (Entwicklungsgeschichte der Menschheit 1 , Leipzig 1907)

ثم : van der Leeuw , Godsvoorstellingen 137 - 38 ، الذى رفض من قبل تفسيراً سياسيا / جغرافيا ، E.Otto , Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, in Studia Aegyptiaca I (AnOr 17, 1938) 10 -35 .

بالنسبة لمجموعة مادة مقارنة أنظر: R.Needham .ed, Right and Left : Es-says in Dual Symbolic Classification (Chicago and London 1973) .

(٩٢) قارن الملحوظه ٨٩ أعلاه . وقد استخدم تعبير ، متتام ، فى صفحه 14 FF من Het ongedifferentieerde denken.

(٩٣) فى فرانكفورت وآخرين: The Intellectual Adventure of Ancient Man (Chicago 1949) 54 = id ., Before Philosophy (Harmondsworth 1949) 45 .

(٩٤) من المادة الشاملة حول الموضع استخدمت خاصة C.F.von Weizsächer, "Komplementarität und Logik , " Die Naturwissenschaften 42 (1955) 521 -29 , 545- 55 ; Aage Petersen , Quantum Physics

and The Philosophical Tradition (Cambridge, Mass . 1968).

(٩٥) تعبير استخدمه بتوسع Heinrich Schäfer, Von ägyptischer: Kunst

(٩٦) (ملحوظة ٨٨ أعلاه) ، لتحديد خصائص الفن غير المنظورى بما فيه الفن المصرى .

استخدمت ، الوحى ، أو ، الإلهام ، (Offenbarung) هنا الذى يُظهر إله ما فى نفسه لمؤمن بمفرده (انظر الفصل ٤) و،الظهور، (Erscheinnng) لمجموعة الأشكال الممكنة لإله ما .

(٩٧) وصف تصويرى لآراء : Scheling

L'essere supremo (n.75,above 233 = 112

(٩٨) من بين ما كتب حديثا عن اصلاحات أخناتون أنظر على الخصوص :

J.Assmann," Die Häresie des Echnaton : Aspekte der Amarna-Religion, " Saeculum " 23 (1972) 109 - 26 .

(٩٩) قارن R.W.Smith and D.B.Redford , The Akhenaten Temple Project I (Warminster 1976) .

(١٠٠) JEA 9 (1923) 150 .

(١٠١) Saeculum 1 (1950) 631.

(١٠٢) E. Drioton, ASAE 43 (1943) 29.

(١٠٣) C. Aldred, JEA 45 (1959) 19 - 22 with pl . 3.

(١٠٤) حول عضادة باب Hatiai (Drioton , ASAE 43 [1943] 35 - 43) خاصة فى الترنيمة إلى أوزيريس

(١٠٥) Sandman,Texts 7,7 ، بالنسبة للملك أنظر : . Urk . IV , 1999 , 13.

(١٠٦) للأمثلة أنظر: E. Drioton , ASAE 43 (1943) 42 n.2) لـقب ، الإله الكامل" استبدلت بـ ،الحاكم المثالى، H.Kees. , ZÄS 84 61 (1959)(قربان الإله استبدل بـ ، قربان آتون، . أنظر أيضا

مع ملحوظة رقم ٩٥ حول تجنب الشئ المحدد للإله .

L.V. Zabkar JNES 13 (1954) 93

وبالنسبة للحالات التى تستمر فيها أستعمال ntr أنظر , H.Brunner

ZÄS (1971) 14 .

(١٠٧) قارن Morenz , Gott und Mensch 64 - 65 .

الخاتمـــــة

(١) H.Frankfort et al ., The Intellectual Adventure of Ancient Man (Chicago 1946) 16-= id ., Before Philosophy (Harmondsworth 1949) 25; Frankfort , Religion , index s.v

(٢) Die Götter Griechenlands (3d ed ., Frankfurt a. M .1947) = The Homeric Gods (London [1956])
أنظر أيضا مثله ، Theophania . Der Geist der altgriechischen Religion (rowohlts deutsche enzyklopädie , Hamburg 1956) .

(٣) W.F.Otto, Die Götter Griechenlands 123 = The Homeric Gods 122 ، مترجم هنا

(٤) "Le papyrus Salt " ٨٢٥ خاصة صفحات ١١-١٢ .

(٥) Stufen ; Eine Entwickelung in Aphorismen und Tagebuchnotizen (Munich : Piper 1927) 256 .

مكتبة لسان العرب
lisanarabs.blogspot.com

الفهـــــرس

الموضـــــــــوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	
الفصل الأول/ مقـدمـة تـاريخيـة	٥
الفصل الثانى/ المصطلحات المصرية لكلمة «إله» واستخداماتها	٢٥
الفصل الثالث أسماء الآلهـة ومجموعتهـا	٦٣
الفصل الرابع وصـف ومظهـر الآلهــة	٩٧
الفصل الخامس الصفـات المميـزة للآلهــة	١٤٣
الفصل السادس/ التأثير الإلهى وإستجابة البشر	٢٠١
الفصل السابع تصنيف مجموعة الآلهة والربط بينها	٢٢٥
الفصل الثامن/ الخـاتمـــة	٢٦١
التقـويم العام للأسرات	٢٧٣
فهـرس أسـماء الآلـهة	٢٧٤
الهـوامش	٢٩٣ - ٣٩١

تم تحميل هذا الكتاب من
مكتبة لسان العرب

مكتبة لسان العرب

https://lisanarabs.blogspot.com